G. DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA
VIII

H E G E L

EDITORI LATERZA - BARI 1958

INTRODUZIONE

Chi per la prima volta entra in contatto coi testi della filosofia hegeliana, o chi dopo lunga interruzione riprende contatto con essi, prova un sentimento misto di attrazione e di repulsione. A volte egli si sente conquistato dalla forma potente e incisiva dell'espressione, da frasi lapidarie, da motti epigrammatici, da immagini ricche di colore, che fissano in modo indimenticabile un atteggiamento di pensiero o uno stato d'animo. E questo gli accade di provare quando il suo autore è in un momento di sosta piuttosto che di volo; quando cioè, dopo un'astrusa e faticosa dimostrazione, che s'è svolta in una rarefatta atmosfera mentale, Hegel sembra volere assaporare il senso pieno e concreto della sua scoperta, e con un'aggiunta a un paragrafo o con una prefazione a un volume trasferisce di colpo il lettore dai remoti regni dell'astrazione nel cuore della viva realtà.

Ma più spesso egli si avvolge in un formulario convenzionale di asfissiante monotonia, che paralizza l'attività mentale del lettore, invece di eccitarla. Per decine e centinaia di pagine, le triadi dialettiche s'incolonnano secondo un rigido schema e si muovono in un giro uniforme, che ritorna su

se stesso, come un fastidioso ronzar di moscone, che dà un senso d'immobilità pur nel suo movimento. E il peggio è che solitamente (almeno nella *Fenomenologia* e nella *Logica*) Hegel dissimula o nasconde i riferimenti concreti delle sue formule, in modo che il suo ragionare sembra privo di soggetto, simile a una dimostrazione matematica, che nelle fasi intermedie perde ogni contatto con l'intuizione originaria e solo al termine tocca nuovamente terra.

Questa impressione esteriore che suscita il testo hegeliano è confermata e corroborata da un più approfondito esame del suo contenuto. C'è una dialettica interna dell'hegelismo, che svela segrete articolazioni mentali, dove il pensiero comune non vede che rigida ossificazione; che mostra la presenza di problemi riposti e tormentosi, dove alla superficie appaiono soluzioni bell'e fatte. È una dialettica che scava dentro il tessuto dello spirito, e poiché in questo non v'è profondità che non risulti da un approfondimento, essa crea una profondità di vita spirituale che non preesisteva al suo lavoro. Con un magico tocco, essa pone in moto ciò ch'era quiescente, vivifica ciò che sotto una mentita aridità celava una vitalità nascosta, oppone e drammatizza quel che un astratto pensiero divide e classifica.

Eppure questa attività dialettica sembra continuamente sfociare in un mare stagnante. Non soltanto, infatti, la meta finale è un riposato possesso e godimento di quel che lo spirito insegue attraverso tutte le vicende del divenire, ma ogni singola tappa dell'itinerario dà l'impressione che il movimento che conduce ad essa sia qualcosa di fittizio, come un dipinto sulla tela. Mentre crediamo

di vivere il dramma, siamo già all'epilogo, e la trama del dramma s'è risolta in un antefatto; mentre crediamo di aprirci faticosamente una via, troviamo che questa è già tracciata e spianata. È un'illusione simile a quella di chi affronta dal basso una montagna all'apparenza impervia; ma a misura che sale vede la strada delinearsi sotto ai suoi piedi. Anche nella dialettica hegeliana il movimento e il riposo sembrano differenziarsi secondo i punti di vista piuttosto che per differenze intrinseche: ciò che dal basso vi appare come un divenire, dall'alto non è che un divenuto, un moto concluso e oltrepassato.

Questa contrastante apparenza è stata avvertita dallo stesso Hegel, che ha creduto risolverla trasferendola nella vita dello spirito, con la famosa immagine della realtà come « un'orgia baccantica, in cui ogni partecipante è ebbro; ma, poiché ognuno, in quanto si distacca, si annulla immediatamente, quell'orgia è perciò stesso la trasparente e immediata quiete »[1]. L'immagine è bella, ma non toglie, anzi accentua l'illusorietà del movimento, così nella realtà, come nel sistema che la ritrae.

Eppure, si avrebbe torto a fermarsi esclusivamente su questo giudizio, perché anche l'opposto reclama i suoi diritti, e l'uno e l'altro insieme rivelano un contrasto non mediato, che penosamente si riflette nel pensiero dell'interprete.

Sotto più compendiosa forma, lo stesso conflitto si ripresenta tra il significato spiritualistico del sistema e il meccanicismo della sua struttura. Si può dire, senza rischio di esagerare, che nessun filosofo al pari di Hegel ha sentito e fatto sentire

[1] Prefaz. alla *Fenomenologia*.

la ricchezza della vita dello spirito. Altri filosofi hanno potuto forse più vivamente illustrarne qualche aspetto, altri con maggior chiarezza individuarne i tratti distintivi; ma l'esperienza spirituale di Hegel è incomparabile per ampiezza e profondità. Egli era dotato di una prodigiosa capacità di assimilazione, che lo ha posto in grado di appropriarsi di tutte le esperienze altrui e di spaziare in tutti i campi del sapere; ed era in pari tempo dotato di un genio creativo che gli ha dato assoluta padronanza di queste acquisizioni e, svelandogliene il senso più intimo e la posizione comparativa nell'economia della vita dello spirito, le ha trasformate in un cosmo mentale ordinato e armonico.

A questa ricchezza di contenuto fa però spesso riscontro la povertà di uno schema meccanico che si sforza d'imprigionarlo. Il ritmo dialettico dovrebbe esser diverso in ogni suo momento, perché ogni fase dovrebbe avere la sua appropriata articolazione; e in effetti esso è diverso nelle costruzioni dialettiche più geniali della filosofia hegeliana. Ma l'abitudine di pensar per triadi e d'incolonnarle lungo un binario obbligato fa sì che il ritmo dialettico troppo spesso si snodi come un meccanismo uniforme, impoverendo e mutilando tutto ciò che entra nel suo ingranaggio.

Questo contrasto d'impressioni e di giudizi che lo studio delle opere suscita nel lettore si compendia nell'immagine di un Hegel bifronte, che apre nuove vie al pensiero e nel tempo stesso le chiude, che riepiloga un mondo ed è il prologo di un altro, di un Hegel proteso verso il futuro e rievocatore nostalgico del passato. È un'immagine psicologica dell'uomo Hegel, che un'indagine più approfondita sull'età in cui egli visse e sulla posi-

zione ch'egli prese di fronte al corso del mondo converte in una immagine storica.

Fu un'età di transizione la sua. L'antica concezione teologica del mondo, incarnata nei dogmi cristiani, nelle consuetudini religiose e nella stessa struttura dei sistemi filosofici del passato, franava da tutte le parti, corrosa all'interno dal fermento luterano e battuta all'esterno dalla critica illuministica. Kant, Jacobi, i romantici, avevano cercato di puntellarla, ma i loro soccorsi erano provvisori, perché lo sviluppo logico del loro pensiero li portava per una via molto diversa da quella che era ad essi additata da esigenze pratiche o da un sentimento di pietà e di nostalgia per le vecchie e venerande forme. Hegel, che nella sua giovinezza si era nutrito di studi teologici, era stato poi preso anche lui dal demone della critica ed aveva intensamente vissuto nella sua coscienza quel dramma della scissione tra un di qua e un di là, tra un umano e un divino, che più tardi ha proiettato sul piano della coscienza universale, nella figurazione della coscienza infelice. L'indirizzo della sua dialettica lo spingeva verso una visione umanistica della vita, verso un'immanenza riconquistata dalla coscienza, mediante ed oltre la dolorosa scissione. Ma la suggestione dei ricordi teologici, della profonda spiritualità latente negli augusti simboli, della loro potente struttura sistematica, doveva poco a poco riprendere il sopravvento. Così egli finiva col travasare il nuovo vino nelle vecchie botti, la nuova dialettica nelle vecchie forme logiche incorporate nella teologia tradizionale. E mescolandosi insieme, o sovrapponendosi a vicenda, il teologismo e il dialettismo, davano al suo sistema quell'apparenza mista che abbiamo notato, di un

mondo che si chiude e di un mondo che si apre, d' immobilità e di movimento, di regresso e di progresso.

Ma l' interesse teologico non era che uno tra i molti che si agitavano in quella fervida età e nella mente del suo vigile interprete. Anche l' Illuminismo volgeva al tramonto, col sopravvenire dell' irrazionalismo, delle nuove concezioni organiche della natura e della visione romantica che le estendeva al dominio dello spirito. Ed anche verso l' Illuminismo l'atteggiamento di Hegel rivelava un interno contrasto. Lo attraeva il senso scientifico e sistematico di esso, il programma enciclopedico bene architettato nel suo insieme e ben distribuito nelle sue parti, che egli si sentiva in grado di perfezionare con un più saldo principio interno e con una connessione organica e dinamica dei suoi elementi costitutivi. Che cos'altro è infatti il sistema hegeliano se non un'enciclopedia in movimento, dove, invece di una estrinseca impalcatura dottrinale, v' è un continuo, reciproco e attivo richiamo delle parti al tutto?

Ma questa organicità del suo enciclopedismo gli faceva ripudiare il principio motore dell'enciclopedia illuministica: l' intelletto astratto, che divide, che meccanicizza, che fissa ed estrania il suo oggetto, invece di rifonderlo nella fonte soggettiva che lo vivifica. C'era, in questo anti-intellettualismo, un motivo dialettico profondo. Col fare dell' intelletto un momento necessario dello sviluppo della ragione — il momento della scissione interna in un processo sintetico — Hegel elevava l' Illuminismo che n'era stato il più strenuo propugnatore a categoria eterna dello spirito umano, e nel tempo stesso lo graduava in un ordinamento sistematico più alto

e comprensivo. Tuttavia molte scorie intellettualistiche restavano attaccate, nel corso dell'assidua polemica, al suo sistema: il falso spirito sistematico, che mira a compendiare in una totalità chiusa la mobile e progressiva sintesi del sapere, lo schematismo logico, che diviene per lui un virtuosismo delle analisi e delle classificazioni, la pretesa di spiegar tutto, che (come egli stesso ha mostrato) degenera nel formalismo e nella tautologia. Perciò, al suo anti-intellettualismo s'intrecciava un intellettualismo dissimulato, che, congiunto al teologismo — suo nemico in terra, ma alleato nel cielo dell'astrazione — contribuiva ad appesantire e ad irrigidire il sistema.

Verso il Romanticismo — che era l'esperienza immediata dei suoi tempi — l'atteggiamento di Hegel era anche più complesso. Il Romanticismo si presentava come un movimento torbido e caotico. Guardato a distanza, in una prospettiva storica che ne individua il corso centrale trascurando i mille rivoli che lo frastagliano, esso ci appare [2] simile a una impetuosa corrente di vita spirituale, che ha la sua prima rivelazione nello *Sturm und Drang*, dove assume forme immature d'irrazionalismo, di vitalità passionale e di naturalità selvaggia; ma costretta negli argini della riflessione neo-classica, emerge infine in forme più ordinate e composte, che non solo lasciano trasparire il contenuto impeto e la raffrenata passione, ma sono anche alimentate e messe in moto dalla prima e inesauribile fonte. Per noi, dunque, il Romanticismo coincide con lo spiritualismo dialettico moderno, almeno nel

[2] Cfr. la mia *Età del Romanticismo*, Bari, Laterza, 1946 [2], cap. VII.

suo tema centrale, che tuttavia presenta numerose variazioni, dipendenti dalle sinuosità delle vie lungo le quali il processo si compie e dalla diversa dosatura degli elementi che lo compongono.

Ma questa interpretazione del Romanticismo ci è in gran parte suggerita dall'esperienza stessa di Hegel, che ha tracciato il descritto itinerario; essa non poteva perciò giovare a lui, che trovava innanzi a sé un mondo ancora in fermento. Gli potevano bensì giovare le incipienti esperienze sintetiche di un Goethe, di uno Schiller, di un Fichte; ma potevano anche fuorviarlo, come in parte lo fuorviarono. Così Goethe, raggiunta una fase di equilibrio umanistico mediante una disciplina e un magistero neo-classico, si dichiarava guarito dalla malattia romantica, mentre non era guarito che dalla febbre giovanile dello *Sturm*. Così anche Schiller, che più acutamente percepiva, nel neo-classicismo contemporaneo, piuttosto una nostalgia dell'antico che un naturale possesso di esso, quindi in realtà una forma romantica, isteriliva poi la sua scoperta, facendo di sé l'esponente del Romanticismo e di Goethe quello del classicismo. Ed Hegel sulle orme di Goethe colpiva coi suoi strali le anime belle, le intenzioni del cuore, le svenevolezze sentimentali, credendo di colpire il Romanticismo, mentre non ne toccava che le manifestazioni più superficiali e patologiche.

Il più vero e profondo romanticismo egli l'aveva dentro di sé e lo traeva gradualmente alla luce, vivendone i singoli momenti nella loro progressione dialettica. Con gli esponenti dello *Sturm und Drang*, egli, che era molto più giovane ed era avviato a un diverso ordine di studi, non aveva avuto rapporti diretti; ma, come tutti i tedeschi del suo

tempo, egli covava uno *Sturm* nel proprio animo. Noi ne avvertiamo la presenza in certe note violente e in certe figurazioni accese che balzano fuori dai suoi scritti — in quelli dell'età matura, non meno che nei giovanili. Il tono razionalistico del suo pensiero era spesso interrotto da apparizioni brusche di tutt'altra provenienza, come quella del destino, della coscienza infelice, dell'amore mediatore cosmico, del titanismo dello spirito del mondo. E il suo stesso razionalismo, esercitandosi su questo contenuto ribelle, prendeva un aspetto concitato e drammatico, rivelatore di un raffrenato émpito di sentimento e d'immaginazione. Specialmente la *Fenomenologia* — la prima opera che è uscita di getto dalla sua penna, senza un piano ben prestabilito — è una patente testimonianza di quell'interno ribollimento; e solo la mentalità scolasticoteologale di un interprete come il Lasson ha potuto recentemente negare che essa e il suo autore avessero alcun rapporto ed affinità col Romanticismo [3].

Anche il secondo momento dell'evoluzione romantica, cioè l'esperienza neo-classica, è stato da lui intensamente vissuto. L'età della Grecia antica gli appariva, non diversamente che ai suoi contemporanei, come l'età felice della coscienza, l'età dell'armonico consenso tra l'individuo e il mondo umano e naturale. Questa visione idilliaca lo portava, nelle meditazioni giovanili, a svalutare il cristianesimo, che aveva introdotto la scissione nel mondo e fatto della storia dello spirito un doloroso calvario. Ma il demone dello *Sturm*, che ur-

---

[3] Nella recensione all'opera dello Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, pubblicata in *Kantstudien*, 1931.

geva dentro di lui, gli faceva apparire, al margine dell'orizzonte sereno della vita greca, l'ombra cupa del fato. E questo primo contrasto di luce e di ombra prendeva corpo in un interno conflitto di leggi divine ed umane, come nell'*Antigone* sofoclèa da lui particolarmente amata: preludio di conflitti maggiori delle età seguenti. Ed egli finiva per convincersi che la scissione era necessaria, e che per lo spirito umano l'armonia e l'unità con se stesso era piuttosto una meta da raggiungere superando quella scissione, che non un possesso naturale e precario.

Egli entrava così in pieno Romanticismo. La visione neo-classica diveniva per lui un ideale o un centro di orientamento. E in questa sua nuova funzione, essa palesava una insospettata affinità con l'ideale razionalistico dell'Illuminismo. Con questa differenza però dal razionalismo tradizionale, che la meta non si proiettava in uno sfondo immobile e remoto, ma, facendosi intima e presente alla coscienza, ne alimentava e indirizzava lo sforzo per superare l'interna scissione e riequilibrare ed armonizzar se stessa. La ragione accettava perciò il calvario della storia, affrontava tutte le esperienze umane divergenti ed aberranti e convertiva il loro impeto disordinato in una forza compatta, simile a diga che contiene la piena delle acque. Essa era la meta e insieme la via: tale era il senso della sua duplice funzione dialettica, immanente come la via e trascendente come la meta.

E al pari che nei romanzi dell'età romantica, anche nella nuova filosofia la coscienza era protagonista di una vicenda di errori, di lotte, di peregrinazioni per ritrovar se stessa, per superare le singole manifestazioni finite e circoscritte della sua

esistenza e pareggiar questa alla propria essenza infinita. Non senza ragione la *Fenomenologia* è stata paragonata a quei romanzi; solo che in essa la consapevolezza della razionalità del processo è più viva, quindi la via è più sicura e la meta è più chiara.

Coloro che, in nome di questa razionalità, contestano il romanticismo hegeliano mostrano di non essersi accorti che la ragione, come Hegel la concepisce, è essa stessa romantica. L'identità del nome la può far confondere con la ragione nel senso tradizionale; ma bisogna vederla all'opera per avvertire che essa è *toto caelo* diversa. Una ragione che assume come momento della sua forza il contrasto e la contraddizione, che come oscuro istinto si fa strada tra le passioni e le lotte degli uomini ancora ignari di essa, che usa l'astuzia per realizzare i suoi fini, non può essere l'astratta ragione del comune razionalismo, che ha fuori e contro di sé un irrazionale. L'antitesi del razionale e dell'irrazionale non è esterna, ma interna ad essa. E la famosa equazione che il razionale è reale e il reale è razionale, non ha e non vuole avere il banale significato di una giustificazione del fatto compiuto, qualunque esso sia; ma la costante preoccupazione di Hegel di circoscrivere l'eguaglianza solo a ciò che è veramente razionale e veramente reale, mira a convertirla in un processo dinamico di eguagliamento, per cui la razionalità deve intrinsecarsi con la vita per divenire reale, e il fatto deve elevarsi a una interna necessità per divenire razionale. Ciò non toglie tuttavia che i residui teologici e illuministici del pensiero hegeliano contribuiscano spesso a irrigidire quella forma in una statica equazione.

Considerazioni analoghe possono farsi sull'accusa o sulla qualifica di panlogismo attribuita alla filosofia di Hegel. Panlogistica indubbiamente essa è, nel senso che l'attività del logo attraversa e domina il divenire cosmico. Ma è un logo che incarna tutte le tragedie e fa suoi i peccati del mondo; quindi il panlogismo è nel tempo stesso un pantragismo. Si tratta di due momenti diversi del medesimo processo: chi guarda soltanto all'epilogo, vede i contrasti risolti, la mediazione compiuta, la tensione dell'attività sciolta nella serenità della contemplazione; ed è spinto a giudicare questa filosofia come ottimistica e assolutoria. Ma v'è in essa anche il momento pessimistico e tragico del conflitto aperto e della tensione spasmodica dei suoi termini, che non va trascurato e che riscatta l'apparente banalità quietistica dell'epilogo. Però, come si è già notato, la differenza dei due momenti non s'intrinseca, e dà luogo al prevalere dell'uno o dell'altro nello stesso pensiero hegeliano, che giustifica le opposte reazioni degl'interpreti.

Ciò vale anche per l'accusa di conservatorismo più o meno reazionario fatta a questa filosofia. È certo che l'uomo Hegel era politicamente un conservatore e che questo carattere, dopo le prime, effimere accensioni dell'età rivoluzionaria, si andò col tempo accentuando, fino al punto che Haym potè chiamarlo il filosofo della Restaurazione. E l'atteggiamento dell'uomo trova la sua spiegazione e il suo fondamento nella stessa filosofia, cioè in quel momento conclusivo della sua dialettica, che suggella il passato, ne dirime i conflitti e svela le illusioni di coloro che vorrebbero col loro arbitrio mutare il corso del mondo. È lo stesso momento in cui lo sviluppo del pensiero filosofico, raggiunta la

sua meta col sistema hegeliano, sembra fermarsi, e tutta la storia umana, trovato il suo stabile assetto, ristagnare. È il momento in cui l'assoluto, invece di essere l'ansia immanente al divenire e la mobile meta che s' innalza con la coscienza che la concepisce e la proietta innanzi a sé, si converte in un assoluto immobile, in un epilogo teologico del corso delle cose. Allora la visione storicistica diviene regressiva e dispone l'anima all'adorazione del fatto compiuto, che acquista un significato escatologico. Nasce così un teologismo deteriore, perché, dato il carattere immanentistico del procedimento dialettico, il punto in cui si annodano tutti i fili della storia non è più spostato all' infinito, come nella teologia tradizionale, ma è un punto della stessa serie temporale, è una determinata età, anzi è un individuo che la compendia. L'adorazione del Dio degenera in una specie di feticismo.

Ma v' è anche un momento rivoluzionario della dialettica hegeliana. Il filosofo che, nell'ultimo anno della sua vita, quando s'era fin troppo prussianizzato, non sapeva darsi ragione della nuova fase rivoluzionaria che s'apriva nel 1830, ed era spinto a giudicarla irrazionale, perché lo Spirito del mondo aveva per bocca sua dichiarato chiusa l'età delle rivoluzioni, quello stesso filosofo aveva molti anni prima, nella *Fenomenologia*, giustificato storicamente la rivoluzione, se pur condannato gli eccessi del terrore. Ed aveva, nella famosa parabola dialettica del servo e del signore, seguìto con commozione umana, oltre che con lucidità di pensiero, gli sforzi di emancipazione degli uomini dalla dura servitù del mondo antico. Questi esempi e, più generalmente, tutta l' impostazione della sua dialettica, fondata sulla lotta e, in essa, sullo scambio

di parti tra gli avversari, per cui i valori positivi del soccombente restano anch'essi acquisiti all'umanità, dovevano più tardi esercitare profonda influenza sul giovane Marx.

Da questa nostra rapida rassegna di aspetti e di momenti della filosofia hegeliana, che sarà svolta e approfondita nelle pagine seguenti, risulta già che l'immagine di un Hegel bifronte è, non solo psicologicamente ma anche storicamente e filosoficamente fondata. E le opposte reazioni degli studiosi di oggi di fronte ad essa trovano a loro volta conferma nel contrasto dei giudizi che la letteratura filosofica mondiale ha formulato nel corso di un intero secolo. Essa è stata oggetto di consensi entusiastici e di repulsioni violente; ma gli stessi consensi sono stati divisi. I temperamenti sistematici e teologali hanno mostrato di apprezzare l'imponente mole architettonica e le conclusioni definitive di questa filosofia, che appagavano piuttosto un bisogno di adorazione o di riposata contemplazione, che un'esigenza di comprensione e di approfondimento. I temperamenti critici sono stati invece attratti dai motivi dinamici e progressivi della dialettica, ed hanno, generalmente con troppa impazienza, fatto franare la rigida impalcatura del sistema. Gli studi hegeliani che, in questi ultimi anni, si vanno moltiplicando prodigiosamente, appartengono quasi tutti al secondo indirizzo, e non solo fanno giustizia del sistema, ma tendono anche a spogliare la dialettica di ogni significato metafisico, in conformità delle tendenze dell'odierno fenomenologismo. V'è questo di buono nella nuova esegesi che, vedendo nel procedimento dialettico hegeliano un'esemplificazione viva delle molteplici esperienze della coscienza umana, essa

ne segue con attenzione il movimento e s' interessa alla sua concreta « problematica ». Tutto ciò favorisce lo studio particolareggiato dei testi della filosofia hegeliana, che cominciano ad essere finalmente analizzati e conosciuti nelle peculiarità della loro interna struttura. Il tempo dei giudizi sommari ed estrinseci è passato.

Noi crediamo che si possa trarre da quei testi molto più di quanto sia riuscito a trarne il dimezzato interesse (dimezzato, perché ne recide le radici metafisiche) di quella critica. Ma nel tempo stesso sentiamo il dovere di renderle giustizia per l'accuratezza e l'assiduità delle sue esplorazioni. Se anche il nostro criterio ricostruttivo e la nostra valutazione sono diversi, noi ci sentiamo animati dallo stesso ardore filologico e dallo stesso amore del « particolare », inteso come esemplificazione viva della fecondità della dialettica hegeliana.

I

LA VITA E LE OPERE

1. Gli anni giovanili. — Giorgio Guglielmo Federico Hegel nacque a Stoccarda il 27 agosto 1770. Era figlio di un funzionario del duca di Sassonia, e l'ambiente domestico nel quale visse fino a 18 anni modellò esternamente il suo carattere secondo i princìpi di una rigida ortodossia religiosa e politica. Esaminando i modesti episodi della sua vita giovanile, gli storici a lui ostili hanno creduto di ravvisare in essi i segni di un temperamento conformistico, prosaico e borghese, che si sarebbe poi sviluppato, senza interruzioni e deviazioni, fino all'età matura. A dire dei suoi stessi compagni, che lo chiamavano « il vecchio », Hegel non è stato mai veramente giovane. Come scolaro, era diligente e pedante: compilava regolarmente il suo diario, sunteggiava tutti i libri che leggeva, riportava a scuola i primi premi, benché nelle note scolastiche fosse qualificato come *orator haud magnus*. Perfino il suo intimo amico Hölderlin lo definiva « ingegno alto e prosaico ».

C'è una verità superficiale in questi giudizi. Come la maggior parte di coloro che hanno una vita interiore intensa, Hegel ha avuto una vita

esteriore povera e mediocre. Se è vero che non è stato mai giovane, è anche vero che non è stato mai vecchio, avendo sempre mantenuta viva una fiamma interna, che non ha lasciato disperdere nei fuocherelli fatui delle apparenze brillanti. Era, sì, studioso diligente e postillatore metodico, ma la pubblicazione dei suoi scritti giovanili ha mostrato che nell' immensa congerie dei suoi appunti si moveva un pensiero inquieto e tormentato. E bisogna ammettere che egli non abbia rivelato il segreto dell'anima sua nemmeno al fido amico Hölderlin, se questi ha potuto definirlo un ingegno alto e prosaico. Infatti, la lettura degli scritti giovanili, la cui composizione cade appunto nel periodo in cui Hegel e Hölderlin vivevano insieme a Francoforte, ci pone in presenza di un Hegel non meno poetico e romantico dello stesso Hölderlin.

Anche l'accusa di conformismo politico e religioso va presa con molta discrezione. Si scambia con un' inclinazione naturale e passiva quello ch' è stato un risultato deliberatamente raggiunto. Hegel giovane ha avuto, lui pure, una fugace fase di accensione rivoluzionaria; e vien ricordato che negli anni dell'università costituì con Schelling un'associazione politica in cui si discutevano le idee della rivoluzione francese, ed egli vi si atteggiava a campione della libertà e della fratellanza. Molto più ribelle è stato poi in materia religiosa, avendo traversato un periodo di violento anti-cristianesimo. Con ciò tuttavia non si vuol negare che alla successiva conversione abbiano contribuito, insieme con le esigenze dialettiche del suo pensiero, anche le abitudini conformistiche contratte nell'ambiente familiare e cittadino. Quel tratto dello spirito tedesco che, in uno scritto sulla costituzione della Ger-

mania, egli definirà come « il pedantismo dell'autorità », non si può negare che fosse anche a lui infuso nel sangue.

A 18 anni entrò nell'università di Tubinga e frequentò per un biennio i corsi di filosofia e poi per un triennio quelli di teologia, addottorandosi teologo nel 1793. Ebbe professori mediocri, che poche tracce lasciarono su di lui, ma che forse fomentarono, con azione negativa, la sua reazione contro il dommatismo e l'ortodossia. Eppure gli anni di Tubinga furono estremamente fecondi per la sua formazione mentale, a causa degli stretti rapporti ch'egli strinse con Schelling e con Hölderlin, suoi compagni di università, e degli studi che ivi intraprese degli scritti di Kant e dei kantiani, degl' illuministi e dei classici greci. Il suo pensiero cominciò a muoversi contemporaneamente lungo le tre direzioni che quelle letture gli additavano; e l' interno fermento romantico del proprio spirito glie ne tracciava una quarta, che variamente interferiva con le altre.

Cosicché, quando lo ritroviamo nel triennio seguente (dal 1793 al 1796) istitutore a Berna presso la famiglia Steiger, lo vediamo oscillare tra quegli indirizzi senza aver preso ancora una linea propria ben definita. Al periodo bernese appartiene infatti la *Vita di Gesù* (1795), scritta da un punto di vista moralistico-kantiano, pur con presentimenti di un diverso orientamento religioso e speculativo [1]. Ma allo stesso periodo appartiene anche la poesia *Eleusi* (1796), dedicata a Hölderlin, di

---

[1] Di questo orientamento un altro documento piú diretto è nello scritto (composto esso pure a Berna) sul *Rapporto tra la religione razionale e la religione positiva* (1795-96).

schietta ispirazione romantica. Hegel vi descrive la pace di una notte lunare, da cui discende nell'animo un oblio di tutti i desideri e di tutte le speranze. Ed egli s' immerge nell'essere infinito, e si sente uno con esso e col tutto. Il pensiero che riflette arretra spaurito innanzi a quella visione e, pieno di meraviglia, è incapace di intenderne l'alto significato.

Dall' isolamento di Berna, dove mal sopportava l'angustia clericale ed oligarchica dell'ambiente in cui era costretto a vivere, lo trasse fuori l'amico Hölderlin, procacciandogli un posto d' istitutore a Francoforte, dove anche lui allora viveva. Nei quattro anni di soggiorno in quella città, gli studi religiosi, mai interrotti negli anni precedenti, diedero i loro frutti nell'opera maggiore dell'età giovanile sullo *Spirito del Cristianesimo.* Ivi il suo graduale allontanamento dalla concezione kantiana di una religione nei limiti della pura ragione giungeva a un'opposizione aperta, e il bisogno di rifondere in unità l'antitesi tra l'essenza della religione e le manifestazioni storiche e positive di essa trovava la sua espressione più matura.

E insieme, la soluzione dialettica del problema teologico-religioso che lo aveva affaticato durante gli anni della gioventù gli dava le prime linee fondamentali di una sistemazione filosofica, che le esperienze più mature degli anni seguenti approfondirono e resero più complessa, senza però cancellare. Risalgono infatti a quel tempo i primi abbozzi di logica, di filosofia della natura e di filosofia dello spirito. Il periodo del noviziato di Francoforte si chiude con un *Systemfragment* del 1800, che mostra chiaramente l'originario motivo religioso del suo filosofare e un'oscillazione finale tra

un epilogo filosofico e un epilogo religioso, destinata anch'essa a durare fino alla fine [2].

2. Da Jena a Heidelberg. — Col trasferimento a Jena, avvenuto nel 1801, s' inizia un nuovo periodo di attività accademica e pubblicistica. Egli si abilitava all' insegnamento in quell'anno con una dissertazione dal titolo *De orbitis planetarum*, che iniziava una lunga polemica contro Newton, a cui faceva carico di aver confuso le leggi matematiche e le leggi fisiche, ed a cui anteponeva per purezza d' ingegno e d' intuito Keplero. E sconfessando il presunto progresso scientifico di Newton su Keplero, egli si sforzava di riallacciare direttamente alle tre leggi kepleriane le sue speculazioni sul movimento planetario e sulla gravitazione. Lo scritto è un caratteristico documento dell'ottusità matematica di Hegel. Egli, che pure ha studiato con assiduità questa disciplina, e che nella *Logica* ha trattato, non senza competenza, i problemi del calcolo infinitesimale, è stato però sempre incapace di cogliere quello che Galileo chiamava «il frutto matematico». E nella sua ostilità verso Newton, che in altri scritti posteriori egli qualificava come barbaro e rozzo, c' è qualcosa di atavico, se si pensa alle aspre polemiche del tempo di Leibniz, che anche l'olimpico Goethe rinnovava ai suoi giorni, a proposito dell'ottica newtoniana. Nella macchinosa *Dissertazione* del 1801, non v' è che una sola frecciata satirica gustosa contro l'avversario, nel-

[2] Gli scritti di questo periodo, mai da lui pubblicati in vita, sono stati editi dal Nohl nel 1907 col titolo: *Hegels theologische Jugendschriften.*

l'allusione al triplice infortunio cagionato dal pomo, quello che indusse Adamo in peccato, quello da cui s' iniziò la rovina di Troia e finalmente quello che, cadendo dall'albero, suggerì a Newton la dottrina della gravitazione [3].

A Jena, nel 1802, Hegel iniziava, in collaborazione con Schelling, la pubblicazione del *Giornale critico della filosofia.* Più giovane di lui di cinque anni, ma d' ingegno più precoce e intuitivo, Schelling era già all'apogeo della sua gloria, mentre Hegel era inedito e sconosciuto al gran pubblico. Perciò il *Giornale*, pur essendo redatto in comune, aveva lo scopo di sostenere e diffondere la filosofia schellinghiana. Ed Hegel che si addossava il peso maggiore della redazione, e che già cominciava a muoversi in un giro d' idee diverso da quello di Schelling doveva assumersi la parte di «secondo», tanto più che gli articoli non erano firmati. Ma inevitabilmente, tra le pieghe del discorso anonimo, emergeva il pensiero proprio dell'autore; ed è stato anzi questo contrassegno che ha permesso agli editori delle opere di Hegel di individuare gli scritti che a lui appartengono. Tra questi hanno particolare importanza i saggi *Sull'essenza della critica filosofica*, sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, su *Credenza e sapere*, sul *Diritto di natura.* Appartiene allo stesso periodo un esame della *Differenza tra il sistema fichtiano e schellinghiano* (1801). Il *Giornale* ebbe vita breve, dal 1802 al 1803 [4].

[3] W. I, p. 18.

[4] Tutti questi scritti sono stati pubblicati nel primo volume delle *Opere*, col titolo: *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie (und andre Schriften aus der Jeneser Zeit).*

Contemporaneamente egli iniziava, in qualità di professore aggiunto, la sua attività accademica nell'Università di Jena, ed aveva occasione così di sviluppare organicamente il nucleo del sistema già delineato a Francoforte. Per fortuna ci son rimasti, e recentemente sono stati pubblicati, i manoscritti di tre corsi di lezioni tenuti tra il 1802 e il 1805, che hanno grande importanza, non solo perché ci consentono di individuare la fase iniziale del sistema hegeliano, ma anche perché giovano indirettamente a chiarire i rapporti tra la *Fenomenologia* e le altre parti del sistema stesso. Ivi la tripartizione della logica (intesa nel suo nuovo significato metafisico), della filosofia della natura e della filosofia dello spirito è nettamente posta, e dal corso di un anno a quello dell'anno seguente l'organamento interno delle singole sezioni si fa più complesso e sempre meglio differenziato [5].

L'*opus maius* del periodo jenese è la *Fenomenologia dello Spirito*, scritta nel 1806, pubblicata nel 1807 a Bamberga. L'origine di questa opera ha un carattere puramente occasionale. Dopo di avere a lungo meditato il suo sistema e svolto le linee essenziali di esso nei corsi universitari, Hegel pensava di pubblicarlo in due volumi, il primo dei quali doveva essere la logica. E si accinse all'opera con una introduzione che doveva spiegare come lo spirito si eleva gradualmente dalla coscienza sen-

[5] Il primo corso (1802-03) è stato pubblicato da Link ed Ehrenberg col titolo di *Hegels erstes System* e poi ripubblicato dal Lasson col titolo: *Jeneser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (vol. XVIII delle opere ed. Lasson), i due seguenti (1803-04 e 1804-05) da Lasson e Hoffmeister in due volumi, col titolo comune di *Jeneser Realphilosophie*, e coi sottotitoli, I, *Die Vorlesungen von 1803-04*, II, *Die Vorles. v. 1805-06* (volumi XIX e XX).

sibile e ingenua al sapere assoluto, che è il soggetto e l'oggetto della logica. Ma nel corso della stesura l'introduzione gli s'ingrandì al punto da diventare essa stessa un grosso volume. Ed egli si decise allora a pubblicarla separatamente, come una prima parte del sistema. Così la modesta prefazione a un libro divenne l'introduzione a un sistema, creando un groviglio di problemi speculativi sul vero e primo cominciamento del sistema stesso, tra i quali rimasero a lungo impigliati l'autore e i suoi scolari.

Occasionale nell'origine, l'opera ebbe una composizione affrettata e mal distribuita nelle sue parti. Essa era ben lontana dall'essere finita, mentre già se ne iniziava la stampa presso l'editore Goebhardt di Bamberga. A metà della composizione tipografica sorse una controversia con l'editore, che fu composta mercé l'intervento del Niethammer. Intanto Hegel continuava febbrilmente il suo lavoro, mentre l'orizzonte politico si oscurava e la vita a Jena si faceva precaria, perché la guerra batteva alle porte. Una leggenda accreditata dal Gans vuole che egli abbia terminato l'opera al rombo dei cannoni napoleonici. Ma è ben certo che le ultime parti egli non le scrisse in condizioni d'animo serene, e che, a misura che si avvicinava alla fine, la massa del materiale che gli tumultuava nella mente, meno facilmente disciplinabile perché tratta da esperienze spirituali contemporanee, veniva fuori aggrovigliata e confusa. In una lettera scritta a Schelling, a redazione ultimata, egli si mostrò scontento dell'ultima parte del suo lavoro. Ma la prefazione, scritta due mesi più tardi, quando il dramma germanico era giunto al suo epilogo, ha una perfezione stilistica e un impeto speculativo incomparabil-

mente maggiori. Essa ci dà il senso unitario di tutta l'opera; quel senso che troppo spesso si disperde e si ottenebra nello snodamento dell'affannosa dialettica [6].

La *Fenomenologia*, per l'astrusità del linguaggio e la novità inusitata delle formule, non trovò in un primo tempo un ambiente intellettuale preparato a riceverla. Essa passò quasi inosservata al gran pubblico; il solo effetto immediato della sua pubblicazione fu la rottura della vecchia amicizia tra Hegel e Schelling. Quest'ultimo si sentì colpito in pieno dal giudizio che nella prefazione Hegel dava di lui, pur senza nominarlo. Ma il più strano è che Hegel sembrò non essersi accorto di aver ferito a morte l'amico, tant'è vero che gli mandò in omaggio una copia del libro, con una cordiale lettera di accompagnamento, e più tardi si recò a visitarlo a Monaco (« come se nulla fosse accaduto », commentava lo Schelling).

Dopo la crisi di Jena, Hegel abbandonò la città, e, non avendo potuto ottenere nessun'altra cattedra universitaria, si rassegnò ad accettare la direzione del *Giornale di Bamberga*. Ma il mestiere del pubblicista poco gli si confaceva, tanto più in un periodo in cui la preparazione del sistema esigeva il massimo sforzo di concentrazione. Perciò egli accettò con un senso di sollievo, nel 1808, il posto che gli veniva offerto di direttore del ginnasio di Norimberga, e che tenne fino al 1816.

---

[6] Dopo la prima edizione del 1807, la *Fenomenologia* non fu più ristampata durante la vita di Hegel. Egli cominciò a curarne la 2ª edizione, quando lo incolse la morte. Essa ha avuto quattro ristampe recenti nell'edizione delle opere del Lasson; l'ultima, a cura dell'Hoffmeister, è del 1937.

Furono gli anni più fecondi della sua attività mentale.

Dal 1812 al 1816 egli pubblicò *La scienza della logica*, l'opera sua più vasta e più ardua [7]. Ma già prima che questa vedesse la luce, egli aveva preparato pei suoi studenti dei corsi preparatorii e sistematici, che contengono *in nuce* quella che poi sarà l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Essi non erano destinati alla stampa, e sono stati pubblicati postumi sotto il titolo di *Propedeutica filosofica* [8].

Appartiene anche al periodo di Norimberga un *Saggio politico sulla costituzione del Würtenberg* (1815) che trasse occasione dal fatto che in quell'anno il re del Würtenberg, Federico I, riunì gli *Stände* per accordare al nuovo regno una costituzione di tipo liberale; ma gli *Stände* rivendicarono i loro diritti e privilegi tradizionali, rifiutando la costituzione. Hegel prese posizione a favore del re. Può sembrare strano, specialmente se si pensa al futuro atteggiamento politico di Hegel a Berlino, trovarlo qui fautore di un costituzionalismo alla maniera occidentale. Ma in realtà, il divario è molto minore di quel che appaia. Anche in questo saggio, egli si opponeva all'individualismo rivoluzionario francese e voleva conservare l'organizzazione corporativa (cioè per *Stände* o ceti) dello stato. Ma nel tempo stesso, contro i

---

[7] Divisa in due parti: I. Teil: *Die objektive Logik*. 1. Abt.: *Die Lehre vom Sein*; 2. Abt.: *Die Lehre vom Wesen*, Nürnb., 1812; II. Teil: *Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, Nürnb., 1816. Una seconda edizione di quest'opera fu da lui curata l'ultimo anno della sua vita: la prefazione porta la data del 7 novembre 1831, pochi giorni prima della morte.

[8] S. W. F. HEGEL, *Nürnberger Schriften*, ed. dall'Hoffmeister, Leipzig, 1938 (nell'ediz. del Lasson).

reazionari più retrivi, egli voleva che la costituzione non fosse un contratto privato tra i ceti privilegiati e il sovrano, ma fosse un'espressione dell'organizzazione pubblica e oggettiva dello stato e comprendesse in sé, invece di presupporre, i diritti dei ceti e delle corporazioni [1].

Da Norimberga, nel 1816, Hegel passò all'università di Heidelberg, dove rimase solo due anni, perché nel 1818 fu chiamato a Berlino. Ma anche di quel rapido passaggio egli lasciò una durevole traccia con la pubblicazione, nel 1817, dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Essa è l'opera che per la stringatezza e l'organicità dell'esposizione, ha contribuito più di ogni altra alla diffusione del pensiero hegeliano. L'edizione del 1817 è estremamente concisa: in meno di trecento pagine e in 477 paragrafi vi è condensato tutto il sistema. In una seconda edizione del 1830, l'estensione del libro è raddoppiata non tanto per l'aggiunta di un centinaio di nuovi paragrafi, quanto per le abbondanti annotazioni, che diluiscono e chiarificano il denso contenuto dei paragrafi. All'insegnamento orale di Hegel noi dobbiamo l'occasione di queste postille, che sono un sussidio prezioso per l'interpretazione del suo pensiero. Egli ne trascelse e ne inserì un buon numero nell'edizione da lui curata; ma dopo la sua morte, gli scolari, sulla traccia dei loro appunti, ne raccolsero un numero assai maggiore, e sotto il titolo di *Grande Enciclopedia*, pubblicarono una terza edizione dell'opera in tre grandi volumi.

---

[1] C. Goretti, *Saggio politico sulla costituzione del Würtenberg* (in *Rivista di filosofia*, numero di ottobre-dicembre 1931, dedicato a Hegel).

3. Hegel a Berlino. — Col passaggio all'università di Berlino s'inizia l'ultima fase della vita di Hegel: quella che segna il pubblico riconoscimento della sua gloria, la creazione di una scuola fiorente, un durevole influsso, non solo sul pensiero, ma anche sulla vita politica della Germania. È una coincidenza molto significativa che Hegel stabilisse la sua sede a Berlino, nel centro della Restaurazione prussiana e tedesca, proprio quando le tendenze conservatrici del suo spirito, avendo preso un deciso sopravvento, trovavano un pieno consenso nel nuovo ambiente. Ormai i tempi del fervore rivoluzionario erano molto lontani; anche Napoleone, in cui gli era parso, a Jena, di vedere incarnato lo Spirito del mondo, era tramontato; il centro della storia mondiale si spostava rapidamente dalla Francia verso la Germania. Ed Hegel ebbe piena coscienza di questo spostamento, e con la pubblicazione della *Filosofia del diritto*, nel 1821, volle collocarsi nel nuovo centro e cogliere il senso più profondo del nuovo orientamento dello spirito.

In quest'opera la sua opposizione al liberalismo francese ed inglese, all'individualismo astratto, al parlamentarismo disgregatore della compagine statale, si fa aggressiva e violenta. Non fa meraviglia perciò che i liberali lo considerassero come un oscurantista, un retrivo, un funzionario filosofico del prussianesimo. Né si può negare che egli incorresse in eccessi verbali deplorevoli, dando, nella prefazione, al liberale Fries l'epiteto di «caporione dell'esercito della frivolità», proprio quando il governo prussiano, nel panico provocato dall'uccisione di Kotzebue, prendeva misure repressive nell'Università e Fries correva il rischio di essere espulso dalla cattedra. E fece anche di peggio, per-

ché, avendo uno scrittore dell'*Allgemeine Literaturzeitung* di Halle definito il suo attacco come una ignobile persecuzione contro un caduto, egli si lagnò col ministro Altenstein che tale insinuazione fosse stata permessa in un periodico d'indirizzo governativo.

Sono episodi incresciosi, che riflettono una luce sfavorevole sul suo carattere, ma che non giustificano la qualifica di reazionario che gli è stata attribuita. Egli era di una tempra ben diversa da un Haller o da un de Maistre; egli moveva da una concezione della libertà che, per quanto oggettivata e spersonalizzata, conservava i vestigi della fiamma che l'aveva suscitata; e il suo « costituzionalismo », se anche prendeva forme arcaiche e tradizionali, in contrasto con le moderne dichiarazioni dei diritti, era fondato su di una ragione a sua volta moderna, che poteva ben rompere la rigidezza di quelle forme. Così, la *Filosofia del diritto* aveva un sapore d'antico e insieme di nuovo, che doveva turbare i legittimisti di vecchio stampo che se ne facevano arma e scudo. E noi infatti sappiamo che il « conservatore » Hegel suscitava nei loro ambienti non poche diffidenze.

Ma l'attività del pensiero politico non era che un frammento solo della più vasta opera ch'egli esplicava nella scuola. Ormai in sicuro possesso di tutte le articolazioni del suo sistema, egli poteva liberamente spaziare, nei corsi universitari, tra i più diversi temi. Con le lezioni di logica, di filosofia dello spirito, di filosofia della natura, si alternavano quelle di filosofia della storia, di estetica, di filosofia della religione, di storia della filosofia. In questi ultimi quattro rami egli ha lasciato un'orma incancellabile, e i suoi corsi, pubblicati

poi dagli scolari sulla scorta degli schemi ch'egli stesso ne tracciava e degli appunti ch'essi attingevano alla viva voce, costituiscono anche per noi un mirabile complemento del sistema [10]. A differenza dalle altre opere da lui composte per la pubblicazione, che tutte, più o meno, risentono di un certo formalismo arido e involuto, le lezioni invece hanno un movimento più libero e snodato, come si addiceva a esposizioni orali, commisurate alla comprensione di un largo pubblico, e alla natura prevalentemente storica dei temi trattati. In esse si ammira l'arditezza della costruzione, che, anche quando sconfina nell'arbitrio o nell'artificiosità, è sempre ricca di suggestioni e di spunti critici; ma più di tutto si ammira la vastità e l'imponenza del materiale storico che Hegel ha affidato alla meditazione della posterità. Con lui lo storicismo del secolo XIX esordisce non soltanto come coscienza del senso e del valore della storia, ma anche come concreta e assidua esplorazione dei documenti della storia umana.

Altri romantici lo hanno preceduto per questa via, ma egli li compendia tutti, e li sopravanza di gran lunga col suo personale contributo.

La fluidità stilistica delle *Lezioni* ci fa pensare che l'*orator haud magnus* degli anni giovanili abbia dovuto, con l'esperienza didattica degli anni ma-

---

[10] Le *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte* furono pubblicato dal Gans nel 1837 (e ristampate nel 1840 da Carlo Hegel: vol. IX delle opp.). Le *Vorlesungen ueber die Ästhetik* dall'Hotho, 1836-38 (voll. XI e XII). Le *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion* dal Marheineke, 1832 (1840, 2ª ed. Baur, voll. XIII-XV). Le *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie* dal Michelet (volumi XVI-XVII).

turi, fare notevoli progressi. Eppure, egli non è mai stato un oratore veramente grande. Hotho, che fu suo scolaro, ci ha lasciato un ricordo molto suggestivo di Hegel professore. Il suo esteriore comportamento, egli dice, non aveva nulla di notevole: né sussiego imponente, né maniere affascinanti; il senso di una certa rettitudine onesta d'uomo del buon tempo antico traspariva da tutta la sua persona. Quando la mente riposava, le sue fattezze apparivano invecchiate e appassite; ma quando si destava esprimevano tutto il fervore e la forza di un pensiero che col lavoro costante degli anni era giunto alla piena maturità. Sulla cattedra sedeva con aria stanca e quasi scontrosa, e parlava sfogliando su e giù un lungo manoscritto. I periodi pareva che venissero fuori a fatica, sforzati e contorti. Ma come gli antichi profeti, quanto più lottavano violentemente con la parola, tanto più si esprimevano con sintetica potenza, così egli lottava e vinceva con l'ardore selvaggio dell'esposizione. Tutto assorbito nel suo tema, sembrava che lo cavasse fuori per proprio conto e con poco riguardo per chi l'ascoltava.

Balbettando al principio, egli tentava di andare innanzi, e ricominciava daccapo, e di nuovo improvvisamente si fermava, sembrando cercar la parola esatta; ed ecco che questa veniva infine con certezza infallibile. E così, riassumendo sempre diligentemente di nuovo ciò ch'era stato innanzi proposto, approfondendolo, trasformandolo con nuove divisioni e nuove conciliazioni, la mirabile onda del pensiero avanzava, ritorcendosi e lottando con se stessa, ora isolando, ora unendo, ora indugiando, ora balzando innanzi d'un salto, ma sempre

sicuramente verso la meta [11]. Ci pare di veder nascere la dialettica, attraverso l'espressione verbale.

Col passar degli anni, gli scolari si affollarono sempre più alle sue lezioni. Uomini che poi divennero illustri nelle scienze e nelle lettere trassero dal contatto col suo pensiero un decisivo impulso al loro lavoro: come Gans, Hotho, Michelet, Rötscher, Baur, Strauss, Rosenkranz ed altri molti. Più tardi, la scuola si divise in due rami, una destra e una sinistra, e la divisione ebbe un originario significato religioso e teologico, orientandosi la destra verso l'ortodossia teistica, la sinistra, con Strauss, con Baur e poi con Feuerbach, verso un immanentismo umanistico. Ma dalla religione, essa sconfinò poi verso la politica, con Feuerbach, con Marx e con Lassalle. L'una e l'altra parte, con la loro mutua opposizione, non fecero che sviluppare il contrasto latente nello spirito stesso del maestro.

Se ora vogliamo formarci un'immagine sintetica dell'uomo Hegel, un'altra immagine ci viene innanzi alla mente, per contrasto, quella dell'uomo Kant. Siamo in presenza di due temperamenti opposti, che si riflettono in due opposte filosofie e ne sono a loro volta il riflesso. Il contrasto risalta dalle affinità stesse dei due uomini, ambedue metodici, sistematici, pedanti; ma quel che in Kant è natura, in Hegel è una faticosa conquista sulla propria natura. Kant è il tedesco del nord, l'uomo della pura interiorità, il ragionatore pel quale il mondo esterno non è che un materiale da elaborare, l'uomo che attraverso l'imperativo categorico ha

[11] Ho trascritto, con abbreviazioni e varianti, dalla traduzione del Caird (*Hegel*). Le pagine originali dell'Hotho sono riportate nelle *Vorstudien für Leben und Kunst*, Tübingen, 1835, p. 383 sgg.

raggiunto una perfetta apatia stoica. Hegel è il tedesco del sud, in cui la severa disciplina mentale non ha soffocato una nativa passionalità ed esuberanza. Non soltanto egli pensa che nulla di grande possa farsi senza passione; ma è anche convinto che una interiorità che non si manifesti nella vita esteriore è vana immaginazione o malattia romantica. Ciò lo porta ad apprezzare l'apparenza, la così detta realtà positiva, almeno nel suo significato e valore mediato; e la sua insofferenza verso la formula del dovere kantiano, che è istintiva, prima che approfondita e riflessa, lo conforta a non dissociare l' interno dall'esterno, l'essenza dall'apparenza.

Così nella filosofia, come nella vita. A differenza di Kant, egli si creò una famiglia, sposando a Norimberga Maria von Tucher, che gli fu compagna affettuosa fino alla morte [12]. E a Berlino, l'assorbente lavoro intellettuale non gl' impedì di gustare i piaceri della vita sociale e mondana. Amò anche viaggiare, e visitò Bruxelles, Vienna e Parigi, dove fu ospite del Cousin. Di ritorno da uno dei viaggi s' incontrò con Goethe a Weimar. Molto egli doveva a Goethe nella propria formazione intellettuale: non soltanto la parte viva della dottrina goethiana della natura, ma anche la *Farbenlehre* era passata nella sua filosofia. Ed egli a sua volta pensava di essere bene accetto al vecchio poeta, e

---

[12] Poco dopo sposato, egli scriveva all'amico Niethammer: « Ho raggiunto il mio ideale terreno, perchè con un impiego e una donna si ha tutto in questo mondo ». Questa frase è apparsa come un documento di prosaicità borghese a coloro che pretenderebbero dai grandi uomini un atto di eroismo al giorno. E poi Hegel parla d' ideale terreno raggiunto, che non esclude quell' ideale sopramondano, ch'egli ha perseguito per tutta la vita.

ricordava con compiacimento che questi aveva ripetuto il suo famoso epigramma: che non v'è grand'uomo per il cameriere, non perché il grand'uomo non è grand'uomo, ma perché il cameriere è cameriere. Ma Goethe, pur avendo di lui alta stima, non lo amava: fin dal tempo della pubblicazione della *Fenomenologia*, egli era rimasto sgradevolmente colpito da quella sofisticazione dialettica della natura, per cui il fiore vien considerato come la negazione del boccio, e il frutto come la verità del fiore. Egli non avrebbe esitato a far propria la frase di Renan: che l'hegelismo è un tè eccellente, ma non bisogna masticarne le foglie.

E la conversazione tra Hegel e Goethe nell'incontro del 1827 si aggirò appunto sulla dialettica. In fondo, disse Hegel, la dialettica non è altro che lo spirito di contraddizione insito nell'uomo, ridotto in regole e metodicamente coltivato. — Purché, soggiunse Goethe, una tale arte e agilità dell'ingegno non sia troppo spesso abusata e volta a dimostrare falso il vero e vero il falso. — Ciò purtroppo accade, replicò Hegel, ma soltanto tra uomini malati di spirito. — Perciò, concluse Goethe, io lodo lo studio della natura che non dà luogo a una tale malattia, e sono certo che qualche ammalato di dialettica potrebbe trovare una benefica guarigione nello studio della natura. — L'allusione non poteva essere più trasparente.

L'attività scientifica di Hegel negli ultimi anni della sua vita fu dedicata molto più alla scuola che alla pubblicazione di nuove opere. Collaborò con alcuni saggi ai *Jahrbüchern für wissenschaftlichen Kritik*, fondati nel 1821, che divennero l'organo della sua filosofia. L'ultimo suo scritto fu una critica del *Reformbill* inglese del 1831. In esso, l'evo-

luzione del suo pensiero verso una forma di rigido conservatorismo politico si può dire compiuta. Egli riconosceva la necessità di una riforma della costituzione inglese, ma l'avrebbe voluta secondo un indirizzo opposto a quello verso cui si andava manifestamente orientando la coscienza politica del paese, e che fu poi sanzionato dalla riforma elettorale del 1832. Egli pensava che l'estensione del suffragio avrebbe aggravato la disgregazione politica già in corso. E, mentre nello scritto sulla costituzione del Würtenberg aveva difeso, sia pure con molte riserve, il nuovo diritto contro l'antico, ora si poneva più decisamente dalla parte della tradizione storica contro l'astratta razionalità, della stratificazione dei tre ordini sociali (*Stände*) contro il criterio quantitativo, fondato sul numero e sul censo.

Morì il 14 novembre 1831, in seguito a un attacco fulminante di colera. Dopo la sua morte, a cura degli scolari, fu pubblicata una edizione completa delle sue opere, in 19 volumi (1832-45). A distanza di un secolo, questa edizione è stata ristampata in occasione della commemorazione del centenario, con l'aggiunta di una monografia del Glockner sul filosofo. Una nuova edizione critica è stata intrapresa da Giorgio Lasson e proseguita, dopo la sua morte, dall' Hoffmeister. Essa non è però ancora completa [13].

---

[13] Era pubblicata, prima della guerra, nella *Philosophische Bibliotek* del Meiner, Lipsia.

II

LA NASCITA DELLA DIALETTICA

1. Gli scritti teologico-religiosi. — Al progresso degli studi hegeliani nel nostro secolo ha molto contribuito la pubblicazione, fatta dal Nohl nel 1907, dei manoscritti inediti di Hegel, contenenti le sue meditazioni giovanili sui problemi della vita e dell'esperienza religiosa. La grande importanza di essi era stata illustrata dal Dilthey in un saggio sulla *Jugendgeschichte Hegels* [1]; e questa geniale ricostruzione del periodo formativo della filosofia hegeliana, unita alla diretta conoscenza dei testi originali, ha suscitato una ricca letteratura, dalla quale abbiamo imparato a conoscere un Hegel romantico e mistico, che antepone la religione alla filosofia e che esprime in termini di vita e di amore quel che più tardi formulerà in termini di ragione e di dialettica spirituale.

Ciò che colpisce il lettore di quegli scritti, anche più del contrasto tra lo Hegel inedito e lo Hegel edito, è la continuità dell'uno e dell'altro. Attraverso gl' interni conflitti della sua coscienza religiosa, il filosofo ha scoperto la dialettica; que-

---

[1] Ristampato nel 4° vol. delle *Gesammelte Schriften* del Dilthey.

sta è stata per lui, prima che una concezione dottrinale, un'esperienza immediata di vita, ed ha portato con sé, nella fase più consapevole e matura, il tono caldo e vivo delle origini. E come la dialettica, così lo Spirito, che n'è il protagonista, è emerso al termine di questa esperienza religiosa, avendo assimilato i succhi della terra in cui è stato concepito.

A Tubinga, a Berna, a Francoforte, i problemi della religiosità, nella sua intima essenza e nelle sue manifestazioni storiche, sono stati l'assillo costante di Hegel. Egli ha avuto fin dall' inizio l' intuizione che l'anima di un popolo si esprime nella sua pienezza solo nella vita religiosa, che compendia in sé i rapporti individuali e collettivi degli uomini con Dio. Il singolo e la comunità sono i due termini inscindibili, attraverso i quali si effettua il congiungimento dell'umano e del divino: l'uno è come il punto d' inserzione, l'altra è la realtà stessa che s' inserisce. È proprio del singolo lo slancio mistico verso Dio, la fede soggettiva, *qua creditur*; ma è la comunità che appronta la fede oggettiva, *quae creditur*, cioè il contenuto delle credenze, dei simboli, dei riti, che formano la trama viva dell'unione [2]. Hegel ha avuto sempre una forte ripugnanza verso il monadismo della religione puramente soggettiva, dissociata dall'ambiente in cui l' individuo vive, priva dei legami col presente e col passato che esso gli offre. È una religione astratta, uno stato di scissione e d' isolamento contro natura, che è cagione d' infelicità e di dolore per la coscienza. E vi contrappone la religione

[2] *Volksreligion und Christentum, Fragmente* (*Theolog. Jugendschr.*, ed. Nohl, p. 6).

positiva con la ricchezza delle sue forme e tradizioni che creano una rete di fervidi consensi e di saldi legami intorno all'attività dell'individuo.

Ma non v'è rischio che questi sia schiacciato dalla collettività che preme su di lui? Hegel esclude recisamente un tal rischio. Fin dai primi tempi egli pensa come penserà nell'età più matura e come si esprimerà in uno scritto del 1801[3]: che la comunità di una persona con altre non deve essere considerata una privazione della vera libertà dell'individuo, ma un ampliamento di essa; quindi la più alta comunità è la più alta libertà. È un convincimento che informa di sé, non solo la sua concezione religiosa, ma anche, e attraverso di essa, la sua nascente concezione politica. E già negli scritti giovanili comincia a delinearsi la zona di giuntura dell'una e dell'altra, perché egli vorrebbe affidare appunto allo stato il compito di fondere insieme la religione soggettiva e la religione oggettiva[4].

Hegel giudica e chiama felici quei popoli che sono riusciti, nella loro esperienza religiosa, a realizzare questo armonico consenso dell'individuo e della comunità e che quindi hanno accolto in sé il divino senza interne lacerazioni e senza contrasti. L'ostilità verso il cristianesimo, durante gli anni degli studi universitari, e le suggestioni dell'ambiente in cui vive, saturo di ellenismo, gli fanno pensare che quel popolo felice sia stato il popolo greco. In esso egli ammira l'equilibrio perfetto tra l'individuale e l'universale, tra l'umano e il

---

[3] *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie.*

[4] Anzi, di rendere soggettiva la religione oggettiva: un compito quanto mai sproporzionato ai poteri statali (*Volksreligion* cit., p. 49).

divino. Nessuna scissione funesta tra il di qua e il di là, tra l'uno e il tutto, è venuta ancora a offuscare la serenità della sua vita: arte, politica, religione, ogni attività insomma cospira verso una unità armonica.

Invece, il popolo ebraico incarna per lui la scissione interna e quindi impersona la coscienza infelice. Esso è il popolo che si è allontanato dal suo Dio, e sul quale perciò il divino pesa come una servitù e una maledizione. E separandosi da Dio, si è insieme separato dagli altri popoli, e perfino da se stesso, ed è vissuto e vive nella dispersione. Il segno della schiavitù che incombe su di lui è la legge: una legge estranea, nemica, che colpisce il peccatore e l'incolpevole, senza possibilità di riscatto. Perciò la tragedia ebraica è senza catarsi; essa non suscita compassione, ma orrore [5].

Ma non v'è anche nella vita greca un destino che incombe dall'alto? Per Hegel l'idea ebraica della legge e l'idea greca del destino sono opposte l'una all'altra. La prima porta con sé un'invincibile trascendenza, e la pena che la sanziona non offre possibilità di riscatto: il peccatore che ha trasgredito la legge morrà e la sua morte non porterà pacificazione. Anche nel destino c'è l'idea di una totalità ostile, ma immanente all'uomo: è la vita stessa dell'individuo nella sua universalità che gli si è fatta estranea e nemica. Da questo punto di vista, un delitto non è la violazione di una legge estranea, imposta da un padrone, ma è un'offesa che il delinquente fa a se stesso. Egli ha creduto di sopprimere un nemico per affermarsi, ma ha soppresso una parte di sé, cioè quell'altra parte del

[5] *Der Geist des Christentums* (Nohl, p. 260).

tutto al quale appartiene, che nell'ottenebrazione della sua coscienza gli appariva come estranea. Perciò la sanzione che il destino gl' infligge, la persecuzione delle furie di cui è preda, non è una pena che cade dall'alto, ma è l'altra parte di se stesso che si riscuote contro di lui e lo tormenta. Ma, appunto in virtù di questa immanenza, il destino può essere riscattato e l' individuo, riconciliandosi con esso, può riconquistar la sua pace [6].

Ho cercato di rendere nel modo più limpido le oscure pagine hegeliane sul destino; ma ho avvertito che qualcosa resisteva ai miei sforzi di chiarificazione, perché l'oscurità stava non tanto nella espressione verbale, quanto nel concetto stesso. V' è nel destino, come Hegel lo concepisce, un fondo d' irrazionalità che non si lascia mai del tutto penetrare dal pensiero: egli vuol farne una realtà immanente, ma v' è in questa immanenza una trascendenza invincibile. Basti pensare alla tragedia greca a cui egli ne attinge l' idea, forzandone però l' interpretazione, e convertendo la catarsi estetica in una pacificazione della coscienza con se stessa e in una redenzione finale. Resta invece uno scompenso tra il singolo (individuo o popolo) e la vita totale che incombe su di lui; ed anche quando nella fase seguente del pensiero hegeliano il destino prenderà il nome di Spirito del mondo e acquisterà un esplicito significato razionale, resterà sempre in esso quel fondo inesplorato d' irrazionalità, che noi avvertiremo nelle evoluzioni tortuose del suo corso storico e nella compressione che eserciterà sugl' individui. Ed Hegel che nella sua giovinezza ha im-

---

[6] *Der Geist des Christ.* (Nohl, pp. 279-84).

parato ad onorare il destino[7] e ad inchinarsi ad esso, accetterà anche da adulto i decreti dello Spirito del mondo, senza più chiedersi se questa acquiescenza, in cui gli pare di veder compendiata la somma razionalità, non sia piuttosto una passiva e fatalistica rassegnazione.

Tra i due estremi della felicità greca e dell'infelicità giudaica, viene a poco a poco a inserirsi nel pensiero di Hegel lo studio del cristianesimo. Egli comincia a distinguere quest'ultimo dalle sue fonti ebraiche con cui prima lo confondeva e a vedere nella figura di Gesù un'apparizione eccezionale che non ha riscontro nella vita greca, né in quella ebraica. Con Socrate, Gesù ha qualche superficiale analogia; ma v'è questa fondamentale differenza tra le due personalità: che i discepoli di Socrate avevano già avuto altri maestri ed amavano Socrate per la sua virtù e la sua filosofia; mentre i discepoli di Gesù lo seguivano per amor di lui[8]. Gesù non è interprete di sapere o predicatore di moralità, ma è mediatore di vita; non è fondatore di un sistema, ma di una religione, cioè di un legame, che si annoda intorno al centro della sua persona. E questa religione è positiva nel senso già spiegato: essa è alimentata dai miracoli di Gesù, dalla suggestione da lui esercitata nel circolo dei discepoli, dalle credenze popolari che sorgono intorno ai suoi atti, dai simboli rituali della nuova comunione di vita che sorge.

Questa visione « positiva » di Gesù contrasta con una interpretazione moralistica data dallo

---

[7] Ancora in una lettera a Schelling del 1800 egli dice che egli deve *das Schicksal zu ehren wissen.*

[8] *Die Positivität der christlichen Religion* (Nohl, p. 163).

stesso Hegel qualche tempo innanzi, in una *Vita di Gesù*, scritta a Berna nel 1795. Qui egli, ancor fresco di studi kantiani, aveva costruito un Gesù secondo la pura ragione — quella ragione che egli chiamava divina e che da Dio era stata « insegnata a Giovanni e più ancora a Cristo[9] », ma che si esprimeva nel linguaggio di Kant. E, interpretando alla luce della *Critica della ragion pratica* gli episodi del racconto evangelico, egli vedeva in Gesù incarnato un ideale di purezza e di bontà morale, e nel regno dei cieli realizzato il kantiano regno dei fini.

V'è senza dubbio divergenza tra i due scritti, e il più tardivo, *Sulla positività della religione cristiana* rivela un approfondimento maggiore della realtà dell'esperienza religiosa. Ma v'è una differenza di prospettiva che rende il divario maggiore di quel che in realtà non sia. *La Vita di Gesù*, pur nel suo andamento pacato e dimesso, ha un segreto intento polemico. Ivi, la moralità di Gesù è posta in rilievo per contrasto con la legalità giudaica; e il Gesù positivo dello scritto seguente appare qui come un eroe solitario, incompreso dal suo popolo e in lotta con esso. Abbiamo così i due temi della sinfonia cristiana, che continuamente si alternano e s'incrociano: il tema della religiosità positiva, dell'immanenza divina, della mediazione salutare; d'altra parte, il tema della coscienza infelice, del dissidio tra Gesù e il popolo, tra Dio e il mondo.

In quanto ha le sue radici nel giudaismo, il cristianesimo sente sempre rinascere dal suo seno la trascendenza e l'infelicità giudaica, che si riflette in Gesù e attraverso di lui si tramanda alla co-

---

[9] *Das Leben Jesu* (Nohl, p. 75).

scienza cristiana. E questa rinascenza fa sì che la mediazione e la redenzione divina non si compiano in un solo atto, ma si svolgano in un processo, in cui i due temi si alternano e si approfondiscono. La storia diviene così il terreno dell'esperienza religiosa.

Ma, perché Hegel giunga ad intendere l'intimo significato della nuova idea appena intravista, gli occorre liberare Gesù, e quindi se stesso, della veste kantiana di cui lo ha vestito. Essa è la parte più caduca della nascente visione. Il moralismo di Gesù è stato da lui accentuato in contrasto col legalismo giudaico; ma non v'è forse anche in Kant un forte residuo di questo legalismo? La legge kantiana, la formula dell'imperativo categorico non sono anch'esse espressioni di un dissidio interno, e quindi di un'infelicità della coscienza?

Si può obiettare che lo stesso Gesù ha espresso i suoi insegnamenti in forma imperativa, dicendo per esempio: ama il prossimo tuo come te stesso. Ma qui, risponde Hegel, l'imperativo ha tutt'altro significato dal *Sollen* kantiano: è un modo improprio o traslato di esprimere un'esperienza di vita, che non implica un interno contrasto, anzi lo dirime. E tutto l'insegnamento di Gesù, nella sua essenza, ripugna alla forma della legalità e del comando, com'è dimostrato dal discorso della montagna, che abroga la trascendenza della legge col fatto stesso di adempierla nell'intimità del cuore [10].

Siamo giunti qui a una svolta decisiva del pensiero hegeliano. La critica del dualismo etico di Kant era stata già fatta da Schiller e approfondita dai romantici, che vi avevano visto un contrasto

---

[10] *Der Geist des Christ.* (Nohl, p. 206).

non risoluto tra la disposizione soggettiva dell'agente e la manifestazione oggettiva, tra l' inclinazione e la virtù, ed avevano vagheggiato l'anima bella, che fonde insieme i due termini, realizzando immediatamente quella meta che l' interposizione della legge sposta e rende irrealizzabile. Hegel accoglie le loro critiche e le corrobora portandole su di un piano religioso più elevato. La polemica che da questo momento egli inizia contro il *Sollen* kantiano non avrà più tregua, perché sarà alimentata da un interesse religioso profondo, che persisterà anche quando questo avrà assunto una forma razionalistica e laica.

L' incompatibilità della formula del dovere con la missione mediatrice e redentrice di Gesù sta in ciò, che il dovere è per se stesso rivelatore di una opposizione non mediata, e pertanto la sua presenza allontana all' infinito la possibilità di un riscatto.

Come ogni legge, esso implica un' imposizione estranea, una servitù, una sanzione che serba la distanza tra il padrone e il servo, tra Dio e l'uomo, invece di colmarla. Ma Gesù non è venuto nel mondo per comandare e per punire; egli è venuto per conciliare l'uomo con Dio, per perdonare e per amare. Queste idee del perdono e dell'amore richiamano l' idea del destino e della possibilità in essa implicita di una conciliazione. Così nel ciclo della vita greca s' innesta la nuova esperienza cristiana.

L' inserzione presenta alcuni elementi di grande chiarezza ed altri di non meno grande oscurità. Il fatto che noi possediamo soltanto espressioni frammentarie del pensiero giovanile hegeliano ci impedisce di cogliere molti passaggi logici da una posizione all'altra; ma si può anche supporre che

quei passaggi manchino, e che le diverse intuizioni siano sorte in modo slegato e rapsodico nella mente di Hegel. La difficoltà maggiore che l'interprete incontra consiste in una improvvisa sostituzione di termini nel rapporto di mediazione religiosa. Sembra che Gesù, col perdono e con l'amore, sia venuto a conciliare l'uomo col fato greco, invece che con la legge e col Dio ebraico. E non aveva già detto lo stesso Hegel che con la legge non v'è possibilità di conciliazione?

Bisogna dunque ammettere che tra i primi scritti in cui l'infelicità degli ebrei appare senza speranza e l'ultimo dello stesso periodo, su *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, sia intervenuto qualcosa di nuovo a modificare il primitivo giudizio.

In realtà, di nuovo c'è questo: che Hegel aveva esordito con una visione adialettica del contrasto tra la felicità greca e l'infelicità ebraica; ma la meditazione dei problemi del cristianesimo l'ha convinto che la separazione, la sofferenza, la morte, insomma tutte le forze negative che spezzano l'originaria armonia della vita non si compongono in un'esistenza estranea ed opposta, ma formano un momento interno e necessario della vita stessa. L'armonia greca è un dono degli dei, o, in linguaggio biblico, è il paradiso terrestre concesso gratuitamente all'uomo che non ha ancora mangiato il frutto dell'albero del bene e del male.

Ma questo stato d'innocenza e di natura non s'addice all'uomo; bisogna ch'egli assapori quel frutto, che perda l'innocenza primitiva, e affronti il suo calvario, e ricompri a prezzo di sofferenza e di fatica quel paradiso che non poteva gratuitamente godere. Perché mai non poteva? Perché la

struttura umana è appunto quella di un essere riflesso in sé, che non può persistere nell'immediatezza, ma si divide e si sdoppia. Tuttavia nello sdoppiamento resta uno, e la riflessione che lo allontana da sé lo riconduce a se stesso per ricomporre l'unità perduta. Nella fase del distacco, egli si estrania e non si riconosce nel volto nemico che gli si oppone; ma in realtà quel volto non è di uno straniero: è il suo medesimo volto che si è fatto straniero. Ritorna qui il tema del destino e rivela un insospettato senso dialettico.

Ora, quel destino che si accampa al margine della vita greca, quasi per segnalare che i greci erano uomini anch'essi e non dei, non è il comune destino dell'umanità? non è il destino degli stessi ebrei, separati da sé e dal loro Dio, ma anelanti al ricongiungimento, nella visione di un regno felice, che sia per essi la riconquista del paradiso perduto? Hegel non riconosce in modo esplicito agli ebrei questa possibilità di riscatto dalla loro schiavitù; ma entrando nell'orbita della redenzione cristiana, innanzi alla quale non esiste né greco né barbaro, né ebreo, né gentile, egli rifonde implicitamente la sorte particolare del popolo ebraico nel destino universale dell'uomo. L'opposizione puntuale ed esterna di due popoli e di due forme di vita, acquistando un senso più comprensivo e interiore, si avvia per lui verso una soluzione dialettica.

L'idea di redenzione (*Versöhnung*) è al centro di questa dialettica. Essa non cancella il peccato, non restituisce l'uomo nello stato della perduta innocenza; ma crea una condizione nuova, mediata dalla colpa, dalla sofferenza, dalla morte; crea una vita non più ingenuamente serena, ma rasserenata,

che lascia tuttavia trasparire il superato affanno. Questa idea esprime in termini di vita religiosa una esperienza analoga a quella che Schiller (la cui influenza sul giovane Hegel è stata molto notevole) aveva espressa qualche anno innanzi in termini di vita estetica nel suo Saggio sulla poesia ingenua e sulla poesia sentimentale.

La prima, egli aveva detto, corrisponde a uno stato iniziale di natura o d'ingenua fanciullezza: è la poesia dei classici, che vivono in un immediato consenso col loro mondo. Ma lo sviluppo storico dello spirito umano porta con sé una scissione interna e insieme il desiderio di riconquistare l'unità perduta. Sorge così la poesia sentimentale, romantica, che non è più natura, ma è uno sforzo per tornare alla natura, e, in quanto è sforzo, implica una resistenza vinta, una dualità unificata. Quindi, nel tono sentimentale che l'accompagna v'è una dissonanza, un contrasto, da cui scaturisce l'accordo.

Anche l'*Iperione* di Hölderlin si muove in un giro molto simile di idee. Anch'esso è pieno di nostalgia per la perduta bellezza della vita greca, ma insieme di speranza nell'avvento di una nuova età del mondo. E i frammenti filosofici del poeta confortano quella speranza, mostrando che la separazione è momento necessario nella reintegrazione della totalità, perché «il senso del tutto aumenta nello stesso grado e nello stesso rapporto in cui aumenta la separazione delle parti»[11].

L'idea hegeliana della redenzione trasferisce queste stesse esperienze sul piano religioso. La mediazione dialettica che per mezzo di essa si effettua

[11] HÖLDERLIN, *Philos. Fragmente*, III, p. 271.

ha per suo centro Gesù, per suo legame l'amore. È l'amore divino che concilia l'uomo col suo fato, con sé e con Dio. V'è nell'amore il momento del distacco e della dualità, ma v'è nel tempo stesso il bisogno del ricongiungimento. Per mezzo di esso l'individuo si solleva all'unità della vita totale, superando i limiti della sua esistenza finita, che sono anche i limiti della sua colpevolezza. Tutto il misticismo medievale, da Eckart a Böhme, tutto il naturalismo e il sentimentalismo moderno, da Shaftesbury, a Rousseau, a Hemsterhuis, indirizzano Hegel verso la concezione dell'amore come mediatore cosmico.

La sintesi che esso opera tra il soggetto e l'oggetto ha un grande privilegio di fronte alle altre sintesi: che quelle teoretiche sono puramente oggettive e annullano il soggetto; quelle pratiche sono soggettive, perché assimilando l'oggetto lo distruggono; solo la sintesi erotica unifica senza cancellare la dualità dei termini [12].

In questo stadio della dialettica hegeliana la ragione non ancora interviene con una funzione propria. Il destino, l'amore, la redenzione, esprimono un'esigenza dialettica profonda; ma la mediazione implicita in quei termini ha ancora un carattere, per così dire, immediato. Essi possono compendiarsi in un termine unico: la vita, la quale è totalità che si scinde e si particolarizza, per ricostituirsi in unità, nel corso delle generazioni, attraverso le vicende del nascere e del morire. Ma questo processo si effettua senza riflessione, senza coscienza, e tale mancanza fa sì che esso non sia

---

[12] *Theol. Jugendschr.*, p. 376.

mai compiuto, e che la meta si sposti indefinitamente nel tempo, perché l'inizio e il termine non riescono mai a ricongiungersi in circolo.

Quindi Hegel comincia ad avvertire una certa insoddisfazione dei risultati raggiunti. Egli vede che l'amore concilia l'uomo col destino e insieme non lo concilia; che i peccati per mezzo di esso condonati risorgono dal fondo oscuro dell'esistenza umana; che l'infelicità della coscienza in sè scissa si perpetua nel cristianesimo, pur tra le oasi di pace e di ristoro. Egli attribuisce alla mancanza di riflessione questa insufficienza dell'amore [13]; ma la riflessione a sua volta non è una forza che divide? Bisognerebbe, per risolvere il problema che il sentimento e la riflessione pongono in due momenti separati, disporre di una forza che compendiasse in sé l'attività dell'uno e dell'altra. Ma finora Hegel non conosce altra riflessione all'infuori di quella della tradizione razionalistica: di quella dell'intelletto astratto, che scinde l'unità originaria del pleroma vitale. Tuttavia, egli è sul punto di scoprire l'energia più alta della ragione, che opera sinteticamente come l'amore, e nel tempo stesso include in sé il momento analitico della riflessione intellettuale: basterà che egli sposti il problema dal piano dell'esperienza religiosa immediata su quello della speculazione filosofica, e gli verrà incontro la sintesi apriori kantiana, coi suoi presentimenti luminosi e con le sue zone d'ombra, con le sue evoluzioni ed involuzioni fichtiane e schellinghiane. Agguerrito dalle sue precedenti esperienze religiose, egli sarà in grado di intenderne il senso più profondo.

[13] NOHL, *op. cit.*, p. 394.

Nel periodo preparatorio che qui si considera, questo spostamento non è ancora avvenuto. Però l'ultimo degli scritti teologico-religiosi dell'età giovanile, il *System-fragment* del 1800, si muove rapidamente verso quella meta. Esso è stato composto sotto l'impressione della recente lettura dei *Discorsi* di Schleiermacher, apparsi durante lo stesso anno. Ivi la religione è intesa come sentimento di compenetrazione del finito nell'infinito, quindi come unità mistica dell'umano e del divino. Ma Hegel obietta che, se il finito e l'infinito sono presi come determinazioni intellettualistiche e separate, nessuna forza potrà mai spingere il finito a elevarsi sopra di sé e a fondersi con l'infinito. L'elevazione e la fusione sono possibili solo se nel finito stesso c'è qualcosa che lo porti a oltrepassarsi: solo cioè se esso è inteso come vita finita, che, in quanto è vita (infinita potenzialmente) tende a superare il limite in cui è imprigionata e a confluire nell'infinità della vita divina [14].

Solo così può darsi una dialettica del finito e dell'infinito, perché ciascun momento è immanente all'altro, pur nella sua opposizione con l'altro. E la divisione e l'unione si richiamano a vicenda, perché solo l'unito può dividersi e nella divisione tendere a riunirsi. Ma in questo senso, il soggetto della dialettica è lo spirito, perché solo lo spirito si distingue restando uno, e si unifica restando distinto. E la forza che attiva questa sua dialettica è la ragione, che realizza l'unità articolata dei due momenti.

---

[14] *System-fragment* (Nohl, p. 348). Secondo l'espressione testuale di H.: « Soltanto perciò che il finito è esso stesso vita, porta in sé la possibilità d'innalzarsi alla vita infinita ».

Spirito, ragione, dialettica: i termini essenziali della filosofia hegeliana sono già presenti nel primo frammento del sistema. Bisogna che siano posti in moto, perché si articoli un sistema vero e proprio. Per ora, sono ancora immersi nella corrente vitale che sfocia nella religione e non hanno un movimento proprio. La visione finale del frammento è tuttora un panteismo mistico, che rifonde nell'infinita vita divina tutte le individuazioni spirituali. Ma v'è già questa differenza dal panteismo della poesia su Eleusi, che il finito non si spaurisce innanzi all'infinito, perché l'ha in sé, non fuori, e non naufraga in quel mare, ma naviga in esso, o, fuori metafora, serba nell'infinito i suoi tratti individuali.

In questo frammento, il culmine della vita spirituale è ancora la religione, e la filosofia non è che una guida verso la religione, in quanto ha il compito di mostrare la finitezza di ogni finito e di promuoverne per mezzo della ragione il compimento: cioè la negazione e insieme l'integrazione nella vita infinita.

Si discute tra gl'interpreti se tra gli scritti teologici e i successivi scritti filosofici vi sia soluzione di continuità. Lo Ehrenberg pensa che Hegel abbia fatto un salto dalle meditazioni storico-teologiche alle dottrine logiche e sistematiche; e la prova sta per lui nel frammento dell' '800, che antepone la religione alla filosofia. Il Lasson invece ritiene che il mutamento di tema non debba esser confuso con un mutamento della maniera di pensare. E la frase che la filosofia sbocchi nella religione (*höre mit der Religion auf*) non significa per lui che la filosofia cessi dove la religione comincia: « Per Hegel la religione ha nel sistema lo stesso posto che ha

l'arte nel sistema di Schelling. Come non si può dire che Schelling abbia licenziato la filosofia al cospetto dell'arte, così non si può dire che Hegel l'abbia licenziata al cospetto della religione. Il significato delle sue parole è, piuttosto, che la religione è l'ultimo e più alto oggetto che resti alla filosofia, dopo che questa ha esaurito l'esame di tutti i suoi oggetti »[15].

L'accennata polemica ha scarso interesse per la ricostruzione genetica della filosofia hegeliana. Essa dà l' impressione di chi, esaminando un germe, pretenda di trovarvi o neghi di trovarvi tutti i tratti differenziali dell' individuo compiuto. In realtà, essi vi sono e non vi sono, appunto perché si vanno facendo; ed è questo il senso della loro esistenza germinale.

2. Il periodo di Jena. — Con la collaborazione al *Giornale critico* e con l' inizio dei corsi universitari, Hegel riceve due forti impulsi a laicizzare la sua concezione, cioè a trasferirla dal piano religioso su quello propriamente filosofico[16]. Ma che egli non abbia atteso queste occasioni e che l'esigenza di porsi sulla nuova via sia sorta spontaneamente nel suo pensiero e sia stata da esse sol-

---

[15] G. Lasson, Introduz. al vol. delle *Jeneser Logik, Metaph. u. Naturphil.* (vol. XVIII dell'ediz. delle opp. del Lasson), p. XXXVIII.

[16] In una lettera a Schelling del 2 novembre 1800, mentre preparava il suo piano di lavoro, egli scriveva: « Nella mia preparazione scientifica io dovevo essere spinto verso la scienza, e l' ideale degli anni giovanili si doveva mutare in una forma riflessa e sistematica ». E considerava gli interessi religiosi e politici di cui s'era fino allora occupato come « bisogni subordinati dell'uomo in confronto della scienza ».

tanto favorita e confermata, risulta dal fatto che, fin dal 1801, egli prende posizione contro Fichte col suo saggio sulla *Differenza del sistema fichtiano e schellinghiano.*

Questo saggio presuppone un approfondimento critico della filosofia kantiana, che però è scarsamente documentato dagli scritti precedenti. Noi abbiamo già visto Hegel polemizzare contro la formula del dovere, che spezza l'unità del reale e dell' ideale e sposta all' infinito il compimento della sintesi dialettica dell'uno e dell'altro. È questo anche il tema centrale della polemica contro Fichte. Ma c' inganneremmo se volessimo compendiare in uno o in più spunti critici i rapporti tra Hegel e Kant; finiremmo infatti con l' incorrere nell'errore di coloro che, constatando una grande prevalenza dei dissensi sui consensi, hanno concluso che Hegel è fuori della linea di sviluppo speculativo che muove da Kant [17]. Ma è facile invece accorgersi che l' insistenza stessa della polemica di Hegel contro Kant tradisce una dipendenza e uno sforzo continuo per differenziarsi.

Uno studio esauriente di quella polemica ci porterebbe molto al di là degli scritti del periodo jenese. E poiché Hegel, nel tempo stesso che confuta l'avversario, lo include nel suo sistema e lo gradua, tanto varrebbe fare un esame preliminare, sotto l'angolo visuale critico, di tutta la filosofia hegeliana. Noi crediamo superfluo un tale assunto, e pertanto limitiamo l'esame alla sola fase iniziale dei rapporti tra Hegel e il criticismo.

Abbiamo visto che, per dare pieno sviluppo all'embrionale dialettica degli scritti teologici, egli

---

[17] Per esempio il MARTINETTI, *Hegel*, 1943, pp. 53-54.

aveva bisogno di porre in rilievo la razionalità implicita in essa. La *Critica della ragion pura* gli dà lo strumento necessario per questo ulteriore approfondimento. Kant distingue una sensibilità, un intelletto e una ragione, e attribuisce all'intelletto la funzione sintetica di unificare il molteplice sensibile. Hegel riconosce nella sintesi apriori l'immortale scoperta di Kant. Essa fonde insieme il soggetto e il predicato, il particolare e l'universale, la forma dell'essere e la forma del pensiero. Quindi, per suo mezzo, la conoscenza e la realtà formano un processo unico e indivisibile [18]. Ma è l'intelletto in grado di fare questa sintesi? o non è esso piuttosto un'attività che scinde e separa? Hegel nota una sproporzione tra il còmpito e il risultato: la sintesi che Kant realizza, invece di unire, distacca il fenomeno dal noumeno, la conoscenza dall'essere, e si esaurisce in un soggettivismo che conserva in sé solo l'apparenza dell'oggettività.

Ma al di sopra dell'intelletto Kant pone la ragione ed a questa riconosce la funzione dialettica di muoversi tra le opposizioni essenziali del finito e dell'infinito, del temporale e dell'eterno, della necessità e della libertà. Eppure, proprio qui, dove l'attività sintetica dovrebbe intervenire con tutta la sua potenza, essa si arresta e sancisce l'antinomia invece di risolverla. Kant insomma tratta l'intelletto come se fosse la ragione e la ragione come se fosse l'intelletto; nella sua dottrina delle antinomie il *bornierte Verstand* celebra il proprio trionfo sulla ragione [19].

---

[18] *Glauben und Wissen* (in *Aufsätze aus dem krit. Journal*, v. I, p. 297).

[19] *Ibid.*, p. 314.

Infatti il finito e l'infinito, il cui contrasto sembra irriducibile, non sono che astratte determinazioni intellettuali, tra cui non è possibile nessun movimento dialettico; mentre, concepiti razionalmente, come vita o spirito finito e infinito, essi si fondono insieme, perché il finito, per l'infinità spirituale che urge in esso, è spinto a oltrepassarsi e a svolgersi in un processo, in cui la sua energia potenziale gradualmente si realizza. E la ragione è appunto l'attività superiore che, servendosi dell'opera subordinata dell'intelletto, pone le opposizioni, e, per mezzo della funzione propria, le risolve. Ciò non vuol dire, soggiunge Hegel, « che la ragione si ponga contro l'opposizione e la limitazione in genere; infatti il necessario sdoppiamento è un fattore della vita, che si forma opponendosi eternamente; e la totalità, nella vitalità più alta, è possibile solo con l'unificazione della divisione più alta. Quello che la ragione nega è solo l'assoluto irrigidirsi dello sdoppiamento mediante l'intelletto [20] ».

Scambiando la ragione con l'intelletto, Kant ha perduto gran parte dei frutti della sua scoperta. Bisogna certamente dargli atto del grande acume con cui ha visto, nelle antinomie, esplicarsi la parte preliminare (cioè la parte intellettuale) del complesso compito della ragione; ma, non avendo riconosciuto la parte più alta, egli ha fatto delle antinomie la conseguenza di un'illusione necessaria di una ragione che pretende sorpassare i propri limiti; e non ha visto invece che la funzione specifica di essa consiste appunto nel sorpassare quei limiti, che non sono suoi, bensì dell'intelletto.

---

[20] *Differenz* (*op. cit.*, p. 46).

La ragione di Fichte vuol essere più comprensiva. Essa ripudia la cosa in sé e si pone come un'attività soggettiva che risolve nel suo processo le opposizioni interne suscitate dall'urto dell'oggetto. Ma, poiché questo non è un dato irriducibile, ma è posto dal soggetto stesso, il pericolo del dualismo è scongiurato e lo svolgimento dello spirito è un graduale manifestarsi dell'assoluto e non un succedersi di apparenze fenomeniche come per Kant. Pur riconoscendo il progresso compiuto da Fichte sul suo predecessore, Hegel gli muove due obiezioni principali, strettamente connesse tra loro. La prima è che l'estremo soggettivismo della dottrina fichtiana non riesce ad assimilare l'oggetto: questo è una posizione astratta, una natura morta, che non può essere penetrata dall'attività spirituale, e sta di fronte ad essa solo come un ostacolo esterno per costringerla a riflettersi. Quindi il principio della riflessione non è interiore ma esteriore; il soggetto non si media ma si ritorce; spirito e materia, libertà e natura sono immediatamente opposti come per Kant [21].

D'altra parte, Fichte, al pari di Kant, non supera il dualismo dell'essere e del dover essere. Egli esordisce, sì, con la formula Io = Io, volendo significare con essa l'identità dinamica dello spirito con se medesimo, che risolve le differenze e le opposizioni nascenti nel corso del suo sviluppo. Ma in realtà, quell'eguaglianza è un dover essere, un'esigenza irrealizzata e irrealizzabile, la cui meta si sposta indefinitamente innanzi allo spirito che vorrebbe raggiungerla. Quindi, anche sotto questo

---

[21] *Differenz*, pp. 107, 122.

aspetto, il circolo dell' identità non si chiude, ma è una linea aperta che si prolunga all' infinito.

A differenza di Fichte, Schelling ha sviluppato il momento oggettivo dell' identità. Egli ha visto che l'oggetto, la natura, non è un'astratta posizione, ma è una vita che si svolge, in virtù del fermento soggettivo che l'agita dall' interno. Perciò v' è un parallelismo nello sviluppo delle due serie, soggettiva e oggettiva, ideale e reale, ciascuna delle quali contiene in sé il momento opposto: in tal modo, l' ideale realizzandosi e il reale idealizzandosi s' incontrano e si neutralizzano nell'assoluto, che è l'unità indifferente dell'uno e dell'altro.

Nell'esporre la concezione schellinghiana Hegel mostra di apprezzarla come un' integrazione necessaria di quella fichtiana; ma si può forse affermare che egli l'accetti senza riserve? Il carattere dello scritto in cui egli pone a raffronto le due filosofie lo dispensa dall'obbligo di prender una posizione decisa, e una ragione di opportunità lo sconsiglia dall'accentuare il suo dissenso dallo Schelling, in un momento in cui s'accinge a collaborare con lui nel *Giornale critico* e nell' insegnamento. Perciò il suo saggio non si pronuncia apertamente sulla ulteriore differenza tra Schelling ed Hegel, e può dare a una superficiale lettura l' impressione che i due filosofi si muovano nella stessa orbita.

Ma chi conosce il pensiero precedente di Hegel e quello immediatamente seguente non può ingannarsi. Egli è partito, nei suoi studi religiosi, dal problema del rapporto tra l'uomo e Dio, tra il finito e l' infinito, e lo sviluppo filosofico di questo problema avrà presto il suo compimento, nei corsi universitari di Jena, nella visione di un Assoluto che si manifesta nel corso del divenire, di un infi-

nito che si articola attraverso il finito. Quindi, un Assoluto alla maniera schellinghiana, il quale neutralizza e annulla tutte le differenze che si agitano sotto la sua immobile sfera, è ben lontano dalle aspirazioni di Hegel. Egli accetta quella parte della concezione di Schelling che fa da correttivo all'estremo soggettivismo di Fichte e lascia il resto provvisoriamente nell'ombra.

Ma l'ombra non è tanto densa che non lasci trasparire l'orientamento proprio di Hegel. Qua e là, nel confronto ch'egli fa dei due sistemi, s'intravvede un terzo indirizzo che, superandone l'antitesi, integra l'uno con l'altro. C'è in questo scritto un passo molto significativo, che prelude a un altro più famoso della *Fenomenologia*: «L'assoluto è la notte, e la luce è più giovane di essa» [22]. E la *Fenomenologia* accentuerà, dicendo: «L'Assoluto è la notte in cui tutte le vacche sono nere». La critica dell'Assoluto schellinghiano, che annulla in sé tutte le differenze, patente nel secondo passo, già traspare nel primo, dove, in contrasto con la notte, è posta in evidenza la luce, nella quale le cose riprendono il loro rilievo.

E la filosofia hegeliana vuole appunto che si conservi questo rilievo delle cose, che l'Assoluto non sia estraneo al differenziamento degli esseri, ed anzi si manifesti nel ciclo totale della loro vita, la quale comprende insieme il momento della particolarità e il superamento di esso. Da questo punto di vista più alto si può osservare che la filosofia di Fichte e quella di Schelling, opposte l'una all'altra, sono egualmente unilaterali: la prima accentua la particolarità, la separazione, e pone la

---

[22] *Differenz*, p. 49.

unione come una meta lontana e inattingibile; la seconda unifica il tutto, ma a prezzo delle differenze.

La sintesi dell'una e dell'altra consisterà nel porre un principio che differenzi l'unità e unifichi le differenze, senza sacrificare nessuno dei due momenti all'altro. Questo principio è lo Spirito e la sua attività è la ragione. Formulando in termini dialettici il compito che Hegel si propone, si può dire che egli intenda mediare Fichte con Schelling, cioè assumere una soggettività superiore che includa in sé il soggettivismo di Fichte e l'oggettivismo di Schelling [23].

Questa visione comincia ad organizzarsi e ad articolarsi nei corsi universitari di Jena. Ivi appaiono già i tre momenti fondamentali dello schema dialettico, nel primo dei quali lo Spirito è in sé, come ragione o logo, che crea l' interna struttura della realtà; nel secondo esce fuori di sé, alienandosi nell'oggettività della natura; nel terzo ritorna a sé e si svolge come spirito consapevole e attivo. Un esame particolareggiato dei tre corsi che possediamo ci consentirebbe di seguire passo per passo i progressi di Hegel verso l'organizzazione definitiva del suo sistema. Ma sarebbe sproporzionato al piano del presente volume entrare in particolari

---

[23] Per non diluire troppo l'esposizione, ometto nel testo un'esposizione particolareggiata degli articoli del *Giornale critico*. Accenno qui soltanto alla critica che, in *Glauben und Wissen*, Hegel muove al principio della fede (di Jacobi e del secondo Fichte), che riproduce sotto un aspetto diverso il vizio del soggettivismo già criticato. Un altro articolo: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* che trae occasione dallo scetticismo di Schultze-Enesidemo, ha particolare importanza, perché il contenuto vivo di esso è stato rifuso nella *Fenomenologia* (come si vedrà a suo luogo).

troppo minuti, che frazionerebbero eccessivamente l'esposizione della filosofia hegeliana, con danno della visione unitaria[24]. Ci limitiamo perciò a segnalare i punti più essenziali.

Fin dal primo dei tre corsi Hegel si mostra convinto della necessità di dare alla filosofia una struttura sistematica. Poiché il suo organo è la ragione, essa non può indulgere alle rapsodie romantiche fondate su di un intuizionismo incostante. È vero che anche le concezioni di Fichte e di Schelling hanno preso forma di sistema; però esse hanno avuto sempre il carattere di sistemazioni provvisorie ed estremamente mutevoli. Hegel invece vuole che il sistema sia una totalità chiusa, internamente mossa, in modo che il movimento ritorni su se stesso con un ritmo costante. Spetta alla ragione determinare questo ritmo; perciò il principio informatore del sistema è la logica.

Ma questa logica, nel corso del 1802, non percorre ancora tutto il ciclo di sviluppo della ragione: essa comprende le categorie dell'essere (qualità, quantità, relazioni) e le categorie del pensiero (concetto, giudizio, sillogismo). E al di sopra della logica Hegel pone una metafisica, che tratta il conoscere come sistema dei princìpi (identità, contraddizione, terzo escluso, ragion sufficiente), e si distingue in metafisica dell'oggettività e della soggettività. Nella redazione definitiva della grande logica di Norimberga, invece, la logica e la metafisica saranno unificate e le categorie saranno redistribuite in modo del tutto diverso.

---

[24] Questo esame è stato del resto già fatto dall'Ehrenberg, dal Lasson, dall'Hoffmeister, nelle loro introduzioni ai corsi; e recentemente è stato rifatto con minuziosità pedantesca dallo Haering, nel secondo volume del suo *Hegel* cit.

La filosofia della natura è la sezione del sistema alla quale, nei corsi di Jena, Hegel ha dedicato le cure più assidue. Egli ce ne ha lasciato tre redazioni successive: quella del corso del 1802 è la più incompleta, perché vi manca tutta la terza parte, l'Organica; questa appare nelle due seguenti, che si avvicinano molto allo schema definitivo dell'*Enciclopedia.*

Nello svolgimento di questa sezione Hegel dipende strettamente da Schelling e da Goethe. Il primo gli suggerisce l'idea della natura come uno spirito prigioniero (*befangener Geist*[25]), che progressivamente si libera; e le « potenze » o i gradi dell'organizzazione naturale sono appunto le tappe della liberazione. A Goethe e a Schelling insieme (in ultima istanza a Kant) egli mutua il concetto dell'organismo, che forma il momento culminante del processo della natura, in cui il mondo oggettivo si riconcentra in se stesso e prelude alla soggettività spirituale, che tuttavia non è in grado di raggiungere, perché l'individualità organica è ancora priva di coscienza e di riflessione.

Ma a differenza dai suoi predecessori, Hegel accentua il carattere logico dello sviluppo di quei momenti. La natura è l'espressione del concetto nella sua « alterità », cioè nel suo estraniarsi da sé e tradursi nell'esistenzialità spazio-temporale. Perciò la filosofia hegeliana della natura, più che sulla considerazione immediata del mondo naturale, si fonda sulla scienza della natura, come quella che pone in evidenza le articolazioni logiche del proprio oggetto[26]. L'afflato poetico di uno Schelling o di

[25] *Jeneser Logik, Metaph., ecc.* cit., p. 187.
[26] V. la pref. dell'Hoffmeister al vol. *Jeneser-Realphilos.* cit. p. 65.

un Goethe cedono il posto in questa costruzione a un secco schematismo, qua e là vivificato da qualche potente rievocazione romantica.

È importante però notare, che anche in questi primi saggi Hegel comincia a dubitare della perfetta adeguazione della natura al concetto. In quanto essa è una caduta (*Abfall*) dello spirito, v' è sempre in essa qualche momento di contingenza e di casualità (*Zufall*). E il « caso » che noi riscontriamo nei fenomeni del mondo naturale non dipende dalle manchevolezze della nostra conoscenza, ma esprime una irrazionalità oggettiva, ad essi intrinseca. Di qui, l' incapacità che Hegel attribuisce alla natura di restar fedele alle determinazioni concettuali; di qui, quella ch'egli chiama « la debolezza del concetto nella natura »[27].

La terza sezione del sistema, la filosofia dello spirito, manca nel corso del 1802, si comincia a delineare nel secondo del 1804, ed è più ampiamente sviluppata nel terzo del 1805. In quest'ultimo appare la tripartizione dello spirito soggettivo, oggettivo ed assoluto. La prima parte tratta dello spiegamento dell' intelligenza e del volere, ed è notevole soprattutto per l' importanza che attribuisce alla lingua, non senza reminiscenza di Hamann e di Herder, nella formazione spirituale. Lo spirito esordisce come intuizione; quindi oggettiva il suo intuire, che diviene immagine; e questa tornando al proprio creatore si fa nome: un essere già spirituale (*geistige Sein*). Mediante il nome, l'uomo parla alla cosa come sua e vive in una spirituale natura; il mondo non è più un regno di immagini, cioè una creatura del sogno, ma un

[27] *Op. cit.*, p. 77.

regno di nomi, una creatura della veglia [28]. Memoria, attenzione, riflessione astrattiva, tutte insomma le attività superiori dell' intelligenza operano sul materiale offerto dalla lingua.

Nella seconda sezione dello spirito oggettivo [29], Hegel tratta del diritto, della morale, dell'*ethos*, dello stato. La critica della legge kantiana e del dualismo che ne deriva tra la pura interiorità morale e le manifestazioni oggettive dell'attività pratica, comincia ivi a tradursi in una concezione positiva, che considera il passaggio dall' interno all'esterno come una realizzazione progressiva della vita dello spirito, e quindi fa dell'eticità un grado più alto della moralità soggettiva.

Infine, appaiono nello sfondo quelle che saranno, nel sistema definitivo, le forme dello spirito assoluto: l'arte, la religione, la filosofia. E l'arte è il Bacco indiano, che non è il chiaro spirito che si conosce, ma lo spirito ispirato (*der begeisterte Geist*), che si cela nella sensazione e nell' immagine. Perciò la creazione artistica non è commisurata alla potenza razionale dello spirito. La bellezza è il velo che cela la verità, piuttosto che l'esposizione di essa [30].

Intesa nella sua verità, l'arte è religione. In essa ogni singolo spirito guadagna, mediante la bellezza, una libera vita; ma la verità dei singoli spiriti è di essere momenti del tutto. La religione è appunto il sapere che Dio è la profondità dello spirito che conosce se stesso, che Dio è il sé di

---

[28] *Jenenser Realphil.*, II, pp. 183-84.

[29] Che Hegel chiama *wirklicher Geist*.

[30] *Die Schönheit ist vielmehr der Schleier, der die Warheit bedeckt, als die Darstellung derselben* (*Jenes. Realphil.*, II, p. 265).

tutti. Nondimeno, la religione è lo spirito pensante che ancora non pensa se stesso e che perciò non si eguaglia. Questo lascia già presentire, pur tra molte incertezze, che il sistema culmina nella filosofia come « restituita immediatezza del sapere » attraverso la forma della mediazione e del concetto [31].

3. LA DIALETTICA. — Abbiamo finora visto la dialettica nascere nel pensiero di Hegel da un'esperienza religiosa e svilupparsi in sistema col trasferirsi sul piano razionale. Dobbiamo ora vedere, prima d'entrare nel sistema vero e proprio, com'essa si organizza e si articola nei suoi momenti.

Hegel che ha usato e abusato del metodo dialettico non ha avuto una chiara e sicura coscienza del suo procedimento, il quale perciò ha subìto nel corso dell'esecuzione numerose deviazioni, che spiegano gli abusi e gli errori in cui egli è incorso. Vi sono dei passi importanti della *Fenomenologia*, della *Logica*, dell' *Enciclopedia*, dov'egli, tornando su se stesso, si sforza di rendersi conto di quel che fa; ma, come vedremo, tra il fare e la coscienza del fare non v'è adeguazione perfetta e l'uno soverchia l'altra. Quindi un'analisi preliminare della portata e dei limiti del suo procedimento è la chiave di volta per una interpretazione critica di tutto il sistema.

Gli antichi e i moderni sono stati egualmente suoi maestri nell'apprendimento del metodo: Eraclito, gli Eleati, i Megarici, Platone da una parte; Cusano, Bruno, Kant, Fichte, Schelling dall'altra.

---

[31] *Ibid.*, pp. 266, 272.

Da Platone egli ha appreso a non considerare la dialettica come un'arte estrinseca di contrapporre un concetto a un altro, per fare sfoggio di una vana virtuosità formale e sofistica: la dialettica è una scienza, anzi è la scienza κατ'ἐξοχήν, che scopre l'assoluto nei conflitti del relativo. E tra i moderni Kant le ha tolto «quell'apparenza di capriccio che ha secondo l'ordinario modo di rappresentarsela, facendone un'opera necessaria della ragione. L'idea generale che Kant pose per base alla dialettica è l'oggettività dell'apparenza e la necessità della contraddizione appartenente alla natura delle determinazioni del pensiero»[32]. Sul procedimento dialettico degli altri suoi predecessori più immediati, Hegel non si pronuncia in maniera esplicita. Solo di Hamann egli dice[33] che s'accorda con lui nella teoria della coincidenza degli opposti in Dio; ma soggiunge che per Hamann la dialettica è il pugno chiuso, mentre per lui è la mano aperta, o meglio la mano che si distende, per svolgere il nucleo delle verità contenute nel principio.

In nessuno dei suoi scritti egli ha mostrato di accorgersi della fondamentale opposizione che v'è tra la dialettica antica e la dialettica moderna; e questo ha avuto per conseguenza l'indebita inclusione di molti elementi dell'una nel procedimento dell'altra. L'opposizione consiste in ciò, che la dialettica antica è fondata su di una dicotomia, la

---

[32] *La scienza della logica* (tr. Moni), I, p. 39. Per comodità del lettore, cito le opere di Hegel nelle traduzioni italiane.

[33] In una recensione degli scritti di Hamann, pubblicata nel 1828 nei Jahrbücher (*W.*, XVII).

moderna su di una tricotomia. Per la prima i termini sono due: l'infinito e il finito, l'universale e il particolare, l'eterno e il temporale ecc., posti come distinti l'uno dall'altro e oggettivati di fronte al pensiero. Si prenda per esempio la diade infinito-finito: il primo termine esprime la pura indeterminatezza oggettiva, spaziale; il secondo la pura determinazione, il confine, il limite: tra l'uno e l'altro non v'è contrasto interno, ma solo distinzione esteriore, e l'unione dei due non è vera sintesi, bensì delimitazione dell'uno per l'altro. Manca il terzo momento, perché la dialettica si è già esaurita nel secondo, cioè nell'azione del limite, che circoscrive l'infinito e lo fissa. Il pensiero si appaga di aver determinato così il proprio oggetto e non chiede altro: il movimento dialettico si arresta e ogni possibilità di sviluppo è preclusa. Un esempio tipico di questo procedimento ci è dato dal *Filebo* platonico.

Hegel intuisce che la dialettica del finito e dell'infinito, così intesa, è falsa e abortiva; ma non vede che essa è tipicamente greca. « Poiché l'idea è processo, egli dice, l'espressione che designa l'assoluto come unità del finito e dell'infinito, del pensiero e dell'essere, ecc., è falsa, poiché l'unità esprime l'identità astratta, persistente in riposo... L'infinito appare in tal modo come neutralizzato col finito, il soggettivo con l'oggettivo, il pensare con l'essere. Ma nell'unità negativa dell'idea, l'infinito soverchia sul finito, il pensiero sull'essere, la soggettività sull'oggettività » [34]. Evidentemente, egli prende qui di mira Schelling, piuttosto che Platone; ma Schelling, nella sua visione dell'assoluto

[34] *Enciclopedia* (tr. Croce) § 215, nota.

come indifferenza degli opposti, è infedele allo spirito della dialettica moderna.

Questa consta infatti di tre momenti, perché v'è in essa la soggettività, lo spirito, che traversa l'opposizione e la media. Se riprendiamo l'esempio dell'infinito e del finito, non tardiamo ad accorgerci che il loro gioco dialettico si attiva in modo assai diverso. L'infinito è lo spirito, come potenzialità in sé chiusa e raccolta che tende a estrinsecarsi. Il finito è l'atto con cui l'infinito si manifesta e si realizza; ma, poiché nessun finito può contenere in sé l'infinita potenza che urge in esso, v'è nel finito la tendenza a oltrepassarsi. Il finito dunque contiene in sé una doppia istanza: negativa, in quanto nega e delimita l'infinito; positiva, in quanto contiene in sé l'infinito che trabocca dai suoi confini. In questa doppia istanza sta la contraddittorietà del finito, la sua inconsistenza e insieme la sua irrequietezza. Perciò Hegel insiste nel porre in rilievo l'importanza essenziale del secondo momento dialettico: cioè la positività del negativo, da cui scaturisce la mediazione sintetica. In questo senso, egli designa lo spirito col nome di «negatività», che non è mera negazione, ma negazione e affermazione insieme. E questo spiega anche il carattere dell'*aufheben* dialettico: che è un togliersi dell'opposizione, ma non un neutralizzarsi degli opposti, bensì il riemergere del positivo dal negativo, del pensiero dall'essere, del soggetto dall'oggetto; ed un riemergere rafforzato e potenziato dalla lotta.

Data l'importanza dell'argomento, crediamo opportuno riferire per esteso i passi in cui questo procedimento è chiaramente individuato. Nell'*Enciclopedia*, Hegel fa della dialettica il privilegio

degli esseri viventi e spirituali: « Le cose naturali, egli dice, sono limitate, e sono cose naturali solo in quanto nulla sanno del loro limite universale; in quanto il loro essere determinato è un limite solo per noi. Una cosa è conosciuta come limite, come deficienza, solo in quanto quel limite e quella deficienza sono stati oltrepassati. Le cose viventi hanno di fronte alle non viventi il privilegio del dolore; ed un singolo modo, in cui esse siano determinate, diventa anche per esse la sensazione di un qualcosa di negativo, perché, come viventi, hanno in sé l'universalità della vita, la quale oltrepassa il singolo; e mantenendosi in questa negazione di se stesse, sentono il contrasto come esistente dentro di loro. Questo contrasto è in loro, solo in quanto l'una e l'altra cosa è in un medesimo soggetto: l'universalità del suo sentimento vitale, e insieme la singolarità, che è la negazione di quel sentimento. Il limite, la manchevolezza del conoscere, è parimente determinato come limite e manchevolezza solo mediante il paragone con l' idea dell'universale, di alcunché d' intero e di perfetto. È perciò semplice irriflessione il non vedere che appunto la designazione di qualcosa come finito e limitato contiene in sé la prova della presenza effettiva dell' infinito e dell' illimitato »[35].

E più precisamente nella *Logica*: « L'unico punto per raggiungere il procedimento scientifico è la conoscenza di questa proposizione logica: che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale

---

[35] *Enciclopedia*, § 60, nota.

a dire che una tale negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa particolare che si risolve, ed è perciò negazione determinata... Ora la negazione, in quanto determinata, ha un contenuto. Essa è un nuovo concetto, ma superiore e più ricco del precedente, perché contiene in sé quello ed anche di più, essendo l'unità di esso e del suo opposto »[36].

E nelle ultime pagine della *Logica*: « Tutti i contrapposti che si considerano come fissi, per esempio il finito e l' infinito, l' individuo e l'universale, non si trovano in contraddizione a cagione di un loro collegamento esteriore, ma sono in sé e per se stessi il passare. È il concetto che li muove come loro anima e sprigiona la loro dialettica... Il negativo non è il nulla, ma l'altro del primo, il negativo dell' immediato; dunque è determinato come mediato. Il primo è pertanto conservato e mantenuto nell'altro. Tener fermo il positivo nel suo negativo, il contenuto della presupposizione nel risultato, questo è ciò che v' è di più importante nel conoscere razionale »[37].

Abbiamo voluto abbondare nelle citazioni, non solo per autenticare la nostra interpretazione della dialettica hegeliana, ma anche per poter documentare, con le parole stesse di Hegel, la sua infedeltà, nell'organizzazione del sistema, ai princìpi direttivi da lui stesso posti. Ma prima di passare alla critica, dobbiamo completare l'analisi del procedimento.

I termini di identità, distinzione, opposizione, contraddizione, di cui fa largo uso la dialettica

---

[36] *Logica*, I, p. 37.
[37] *Ibid.*, III, p. 343.

hanno bisogno di molti chiarimenti. Hegel ce li fornisce in una sezione della sua logica in cui tratta delle categorie di relazione, cioè in una sede quanto mai inopportuna, perché si tratta di rapporti che stanno a fondamento della dialettica, e non di particolari determinazioni o momenti dello svolgimento dialettico. Egli confuta il principio di identità come è esposto nella logica formale, perché si risolve in una vuota tautologia; ma lo riafferma in un significato dinamico, come forza attiva di identificazione, insita allo spirito. Questo è identità con se stesso; ma poiché è infinito e nessuna realizzazione finita può pareggiare l' infinito, l' identità si attua progressivamente, superando l' ineguaglianza che si manifesta nel corso del processo dialettico. E l'attività identificatrice è l'autocoscienza, che tende a riconoscersi e a pareggiarsi attraverso le proprie determinazioni.

Così intesa l' identità, non ha fuori, ma dentro di sé la diversità e la distinzione: solo il diverso e il distinto si unificano e s' identificano (i due termini sono per Hegel identici). Ma non basta porre la distinzione perché si attivi il movimento dialettico. Come sono concepiti dall' intelletto astratto, i distinti sono esterni l'uno all'altro e coesistono insieme staticamente.

Tra essi non è possibile che una spuria dialettica (alla maniera degli antichi), per cui l'uno limita l'altro e n' è limitato, ma non una mediazione interna. Perché questa vi sia, bisogna che l'unità sia interna alla distinzione: cioè che il distinto sia anche uno, che la parte sia anche il tutto, e che quindi contenga in sé l'esigenza di superare la distinzione e la parzialità, inadeguate alla pienezza del suo essere. Ma la sintesi dell'unità e

della distinzione è ciò che Hegel chiama opposizione, dove i distinti lottano tra loro, appunto perché ciascuno reclama per sé tutta l'unità.

Della lotta degli opposti ci offre esempi cospicui la vita, nella quale l'unità è la specie e le distinzioni sono gl' individui. E la lotta per la vita nasce appunto dalla pretesa di ogni individuo di invadere tutta la sfera della specie e dallo scontro con l' identica pretesa di ogni altro individuo. Ma la vita come tale è una spiritualità ancora irriflessa e manchevole; e l'epilogo della lotta è il trionfo della specie a prezzo della vita degl' individui, così nella generazione, come in tutti gli altri episodi della lotta per la vita. Bisogna elevarsi alle manifestazioni, e quindi alle distinzioni spirituali vere e proprie, per vedere il gioco dialettico svolgersi nella sua piena integrità. Si prendano le forme della vita dello spirito: l'arte, la religione, la filosofia, per restar nei termini del sistema hegeliano. Se ognuna di esse è presa nella sua mera distinzione dall'altra, come nella psicologia intellettualistica che divide la totalità spirituale in parti separate, non v'è tra loro che l'apparente dialettica della limitazione reciproca. Ma ognuna di esse, nella sua realtà concreta, è parte insieme e tutto, è parte che reclama per sé il tutto, e che perciò esclude le altre e nel tempo stesso le include. Nasce di qui l'esigenza, interna a ognuna di esse, di superarsi; ed è lo spirito che, attraversandole, le supera e le integra nella sua dialettica.

Riferita alla soggettività spirituale, l'opposizione, in quanto diviene coscienza dell' identità degli opposti, è ciò che Hegel chiama contraddizione. Infatti ciascun finito, come momento dello spirito, dicendosi finito e infinito, parte e tutto, si contrad-

dice, e la sua contraddizione non è che l'espressione logica dell'opposizione che gli è immanente.

A proposito di questo principio, sono state imputate ad Hegel, dagli interpreti, molte fandonie. Lo si è fatto responsabile di assurdità logiche, che invece non erano se non fraintendimenti grossolani del suo pensiero. Ma la contraddizione che egli assume come lievito dialettico non è quella che i logici chiamano *contradictio in adiecto*, cioè l'attribuzione a un soggetto di note intellettualisticamente irrigidite, incompatibili l'una con l'altra. Egli assume invece la *contradictio in subiecto*, cioè l'attività del contraddire, del negare un'affermazione, dell'opporsi a una posizione, che è fonte d'irrequietezza e di movimento spirituale. E anche per lui, lo spirito non può vivere nella contraddizione, ma deve superarla e pacificarsi con se stesso.

Quindi la fondamentale differenza tra il principio di contraddizione nella logica hegeliana e nella logica intellettualistica sta in ciò che l'uno ci dà l'espressione dinamica di quel che l'altro invece immobilizza. Tra l'uno e l'altro corre lo stesso rapporto che abbiamo già notato tra il principio di identità, come principio attivo d'identificazione e il principio d'identità come vuota tautologia. E come nella logica intellettualistica la non-contraddizione è l'espressione negativa dell'identità, così nella logica dialettica il superamento della contraddizione è ciò che Hegel chiama la negatività, cioè la riaffermazione dell'identità attraverso la negazione dell'alterità, o la negazione della negazione[38].

Possedendo gli elementi principali della dialet-

[38] Si veda il 2° vol. della *Logica* (tr. Moni) da p. 32 a p. 73.

tica hegeliana, noi possiamo ora formarci uno schema sommario del loro funzionamento. Il primo momento è la tesi, la posizione, l'affermazione. È il soggetto che, in ogni atto di conoscenza, di volontà, di vita spirituale in genere, si afferma immediatamente; è il tutto che si pone nell'unità ancora indiscriminata delle sue parti; è la tesi che non ha sentito il pungolo dell'antitesi. Hegel chiama questo momento « astratto o intellettuale »; ma in realtà, la sua astrattezza non si rivela che nel secondo; per ora, il differenziamento risultante dall'astrarre e dal dividere, non è ancora apparso.

All' immediatezza del primo momento segue la mediazione; all'affermare il negare, al porre l'opporre, al soggetto l'oggettivazione [39]. Hegel chiama dialettico o negativo-razionale questo secondo momento. Ma l'opposizione, la negazione, il distacco non sono forse opera dell' intelletto? La funzione essenziale di questo non è appunto l'analizzare, il dividere? Certamente; ma nel secondo momento c' è qualcosa di più che non l'opera dell' intelletto: c' è un oggetto in cui urge il soggetto, c' è una parte che reclama per sé il tutto, c' è una negazione affermativa. Di qui il nome che Hegel gli dà di negativo-razionale, come a dire di intellettuale-razionale. L' intelletto, come attività analitica, non esprime che l'aspetto negativo di questo momento: finché opera esso solo, le opposizioni s' irrigidiscono in distinzioni, l' infinito si definisce e si limita: siamo nell' àmbito della dialettica intellettualistica degli antichi. Ma, come il soggetto urge

---

[39] Che, in contrapposto all' in sé del primo momento è detto per sé, mentre la sintesi del 3° momento è l' in sé e per sé.

nell'oggetto, l'infinito nel finito, così la ragione urge nell'intelletto. E la ragione è l'attività che sviluppa l'interno contrasto, e spingendolo fino all'estremo della contraddizione, lo media e lo supera [40].

Questa incidenza della ragione nell'opera dell'intelletto è la parte più delicata della dialettica hegeliana, che spesso si oscura allo sguardo dello stesso Hegel, in modo ch'egli ricade inconsapevolmente nelle posizioni della dialettica intellettualistica. La difficoltà di mantenersi nella posizione propria dipende da ciò, che lo schema triadico è esso stesso un'astrazione dell'intelletto, che irrigidisce in tre momenti distinti quel che in realtà è un passaggio, un confluire di momenti l'un nell'altro. È facile pertanto cader nell'equivoco che il secondo momento abbia per protagonista il solo intelletto, e che il terzo sia dominio esclusivo della ragione. Ma così facendo, il movimento dialettico si arresta, perché nulla v'è nell'intelletto che dalla divisione tragga l'unione, dal negare la forza di riaffermare. E il terzo momento allora sopravviene come un *deus ex machina*, che fonde insieme in un'unità estrinseca i prodotti di una irrigidita distinzione.

Questo è uno degli errori in cui Hegel incorre frequentemente quando, nella smania di voler tutto

---

[40] Intelletto, ragione negativa, ragione positiva, sono distinzioni che non vanno intese come facoltà mentali diverse. Si tratta, in fondo, della stessa ragione, in differenti fasi o funzioni. L'intelletto non è che la ragione che, dimenticando il suo compito più alto, s'irrigidisce nelle distinzioni da essa poste, e perciò dommatizza. E la ragione negativa differisce dalla ragione positiva solo per la diversità del momento o della funzione in cui è concepita.

dialettizzare, dimentica quel principio che egli stesso ha esplicitamente posto, col dire che il secondo momento non è il mero negativo, ma è la negatività, cioè lo spirito stesso, come attività del negare, e quindi è la ragione, come quella che compendia la negazione dell'intelletto e la riaffermazione propria. Ciò vuol dire che il finito, l'oggetto, il negativo si contraddicono ed esigono una mediazione, solo in quanto si pongono come definizioni dell'assoluto, per l'incidenza in essi dell'attività dell'intelletto e insieme della ragione. E invece spesso Hegel li dialettizza e li media come dati per sé stanti, dimenticando il principio da cui è originariamente partito; e solo la buona volontà dell'interprete, rimediando per quel ch'è possibile all'omissione, riesce a dare un senso alla sua dialettica. Le innumerevoli deduzioni arbitrarie della *Logica* sono la conseguenza di questo errore e della confusione che ne deriva tra la dialettica moderna e l'antica.

Il terzo momento infine, già implicito geneticamente nel secondo, è quello che Hegel chiama «speculativo o positivo razionale»[41]. Il soggetto che si è oggettivato ritorna su se stesso; l'affermazione si riafferma attraverso la negazione; l'infinito riemerge dalla crisi del finito. Ma tutto non torna come prima, quasi che niente di nuovo sia stato acquisito attraverso questo processo. Altra cosa è un'affermazione immediata, altra una riaffermazione che ha superato l'opposizione e la critica. Altra cosa è una totalità indistinta, altra un tutto che si articola nel differenziamento delle sue parti. Altra cosa è un infinito indeterminato, altra

---

[41] *Enciclop.*, § 79.

un infinito che emerge dallo sforzo per definirsi. C' è un risultato positivo del processo, un potenziamento della tesi iniziale, mediante l'antitesi e la vittoria su di essa; c' è il trasferirsi dello spirito su di un piano più alto di quello da cui era partito. Questo progresso, che noi potremo misurare, seguendo la dialettica hegeliana nel suo effettivo sviluppo, è adombrato dal termine con cui Hegel designa l'atto della negazione dialettica: l'*Aufhebung*, che, come si è già accennato, è insieme un togliere l'opposizione, un conservarne i risultati positivi sul piano più alto della sintesi, e insieme un progredire dello spirito, per mezzo di essa, a una posizione superiore.

Ma si esaurisce forse il processo in un solo ciclo? Noi sappiamo che il suo principio motore è lo spirito come attività infinita, che nessuna manifestazione finita può chiudere od esaurire. Quindi, ogni meta raggiunta non è che una tappa. Il terzo momento, se da una parte rappresenta una posizione più alta di quella iniziale, d'altra parte è ancor esso una posizione, un' immediatezza, inadeguata all' infinità spirituale. La chiusura di un ciclo segna pertanto l'apertura di un altro, e poi di un altro ancora, fino al punto in cui lo spirito riesce a pareggiare se stesso. Ma è possibile che vi riesca? Può una singola manifestazione, per alta che sia, contenere l' infinito?

Ci si presenta qui una delle aporie più gravi del sistema hegeliano. La dialettica, per essere fedele al suo principio informatore, dovrebb'essere una sistemazione sempre aperta e dovrebbe lasciar sempre adito a nuove sintesi. Ma Hegel pensa che in questo modo sia inevitabile, come nella filosofia fichtiana, un progresso all' infinito, che impedisce

di saldare in un circolo unico tutta la serie delle rivoluzioni parziali. Il processo all'infinito è la « cattiva infinità », che sposta indefinitamente la meta da raggiungere, e toglie allo spirito quel possesso pieno di sé, che consiste nella perfetta intrinsecazione della potenza e dell'atto, del pensiero e dell'essere, del razionale e del reale.

Perciò egli vuole un sistema chiuso, dove il termine si ricollega all'inizio. E questo cerca di ottenere neutralizzando la dialettica dell'infinito con la dialettica della totalità. Nella prima, l'infinito è la potenzialità infinita dello spirito, che non può esaurirsi in nessuna estrinsecazione finita, e perciò dà luogo a una serie progrediente di momenti. Nella seconda, il tutto è l'unità onni-comprensiva dello spirito, che si differenzia nelle sue parti, ciascuna delle quali, essendo a sua volta un tutto, è agitata da un'interna opposizione, che si media dialetticamente col passaggio dall'una all'altra, in modo che col moto circolare di esse si ricostituisce l'unità totale, internamente differenziata.

Ora le due dialettiche possono unificarsi dinamicamente assumendo che lo spirito sia l'infinito che si sviluppa in un moto ciclico di momenti, secondo l'immagine della spirale. Così si evita la « cattiva infinità » che non ritorna mai su se stessa, ma, irriversibile come una linea retta indefinita, è protesa continuamente nel vuoto.

E in realtà, tutti i gradi intermedi della dialettica hegeliana formano una spirale, in cui ogni punto, nel suo movimento, ritorna sopra una posizione più alta. Ma Hegel non si accontenta di questa rappresentazione, che, non saldando il circolo spirituale, non lo libera dall'ossessione del progresso all'infinito. E allora, invece di fondere di-

namicamente le due dialettiche, le neutralizza, modellando la dialettica dell'infinito sullo schema della dialettica della totalità, cioè ripiegando l'infinito stesso in un circolo chiuso.

Mentre nei gradi intermedi della dialettica prevale la rappresentazione della spirale, nella visione complessiva e finale del sistema prevale la rappresentazione del circolo chiuso, che soffoca la vita dello spirito, dando al suo progresso un termine, al di là del quale ogni attività creatrice si annulla, perché avendo lo spirito realizzato pienamente se stesso, non gli resta che ripercorrere il cammino già fatto.

Hegel ci dice, è vero, che, giunto al termine del suo sviluppo lo spirito acquista piena coscienza di sé e del suo carattere dialettico; sembra perciò che gli resti a riprendere con nuova consapevolezza possesso di tutte le tappe che ha già oltrepassato, spiegando il volo, come la nottola di Minerva, al crepuscolo. Ma è una dialettica retrospettiva la sua, una ricapitolazione del passato, un'apparenza di moto e di divenire, che dissimula l'immobilità di quel ch'è già divenuto. Se c'è qualcosa di più in questa apparenza, ciò deriva dal fatto che Hegel trasferisce nel sistema chiuso alcuni dei caratteri della sistemazione aperta e ci presenta come una visione prospettica un'analisi meramente retrospettiva.

All'origine teologica della filosofia hegeliana, e insieme al suo invadente razionalismo, che per voler tutto abbracciare, si è modellato nelle forme della teologia che lo ha precorso e preparato, è dovuto questo suo carattere conclusivo e definitivo, che non lascia più adito a nuove creazioni e sistemazioni, ma solo a qualche perfezionamento tecnico

nelle giunture della dialettica. Ormai con Hegel lo spirito ha raggiunto la completa consapevolezza di sé e non può che segnare il passo. L'impetuosa corrente sfocia in uno stagnante mare, e nell'immobile specchio trema la vena delle acque che vi affluiscono [42].

Questo squilibrio, nel sistema, tra il principio informatore e l'attuazione di esso, non è il solo che ci sia dato constatare. Ve ne sono molti altri, di cui vogliamo fare una rapida rassegna, precorrendo la esposizione delle opere nelle quali si palesano, per dare al lettore una visione d'insieme dei problemi più importanti che scaturiscono dalla dialettica hegeliana.

Se la dialettica è, come si è detto, l'attività stessa spirituale nel suo immanente sviluppo, essa non può sussistere se non quando i suoi momenti son presi nella fluidità della loro genesi e della loro

---

[42] Lo stesso errore di Hegel si ritrova in Marx. Come scrive il Croce in un articolo su *L'ortodossia hegeliana di Marx* (nell'8° Quaderno de *La Critica*): « La dialettica viziata dello Hegel il Marx accolse e maneggiò, hegeliano ortodosso come rimase nell'essenziale (capovolgendola meccanicamente e sostituendo all'idea la materia economica). La storia come storia di galeotti, che una mano di aguzzino tiene per lunghi secoli nella schiavitù, per un'altra serie nel servaggio e pei secoli moderni nel salariato: condizione che dall'una all'altra serie migliora, ma nessuna arriva alla libertà, finché, col ribellarsi dei salariati, le classi spariranno e si darà un mondo senza storia, senza lotta, senza stato, senza necessità di freno morale, perché la morale al pari dello stato diventerà superflua in una società in cui il libero sviluppo di ciascuno sarà condizione del libero sviluppo di tutti ». Bisogna però riconoscere, a vantaggio di Marx nei confronti di Hegel, che lo stagnante epilogo della lotta di classe era per lui una meta ancora da raggiungere (e non già raggiunta come per Hegel): quindi poteva inserirsi nel suo sistema un motivo attivistico.

formazione. Ciò vuol dire che non v' è dialettica tra determinazioni rigide e concetti fatti, che rappresentano processi mentali già esauriti. Come prima conseguenza, non è possibile una filosofia della natura alla maniera hegeliana, che oppone gli uni agli altri i concetti delle scienze naturali, convertendoli in espressioni razionali della natura stessa. Non contestiamo la formale possibilità di una filosofia della natura in genere: se la natura è spirito in divenire, benché in forme ancora irriflesse e imperfette, è certo che v' è in seno ad essa un movimento dialettico; sebbene, per aver noi di gran lunga oltrepassato quella fase di sviluppo, ci riesca difficile penetrarne l' intimo senso, e tanto più difficile, quanto più ci allontaniamo dalle forme della vita organica, che preludono più immediatamente alla nostra vita spirituale. Ma una filosofia della natura come natura, cioè di una posizione oggettivata e straniata dallo spirito, è una contraddizione in termini. E tale vuol essere quella hegeliana, che assume la natura nelle determinazioni intellettualistiche delle scienze empiriche.

Ma, per la stessa ragione, è impossibile anche una dialettica dei prodotti spirituali, presi fuori dell'attività che li produce. A questo principio, Hegel contravviene continuamente, in particolar modo nella *Logica*, dove, per soverchio amore di oggettività scientifica, egli distacca le categorie dalla loro viva fonte, e perciò si affanna a dialettizzarle *in vacuo*. Si prendano per esempio le tre prime categorie: l'essere, il nulla e il divenire. Che l'essere, posto come puro essere sia il nulla; che il nulla, in quanto è affermato come negazione dell'essere, sia: sono cose evidenti. Ma è inintelligibile che da due vuoti scaturisca un pieno: il dive-

nire[43]. Per dare un senso a questa dialettica, bisogna sovraccaricarla di tali e tanti presupposti, che l'elementare rapporto dell'essere e del nulla ne vien sommerso e la prima triade finisce col compendiare in sé tutte le altre. Ma Hegel vuole star fermo alla prima triade, e il divenire gli si converte in un divenuto: il *Dasein*, l'essere determinato, cioè il prodotto tipico della dialettica antica. La dialettica subisce così un brusco arresto, e per rimetterla in movimento, egli è costretto a reintrodurre per vie traverse quel divenire che aveva estromesso.

Esempi come questo si potrebbero facilmente moltiplicare. Essi abbondano più nella *Logica* che nella *Fenomenologia*, perché quest'ultima si muove nell'àmbito della coscienza, dove le determinazioni sono più fluide e sono attraversate da una corrente viva che le spinge a sorpassarsi. Sfortunatamente, nella *Fenomenologia* il procedimento dialettico è ancora ai primi saggi e non mantiene una linea definita, ma sbanda continuamente, sospinto da un estro vagabondo. Così, insieme con esempi di rara potenza dialettica, la *Fenomenologia* ci offre anche esempi di deviazioni e d'involuzioni pericolose. Al suo confronto la *Logica*, pur essendo più arbitraria e sofistica nelle sue interne giunture, ha nel suo insieme una struttura compatta e organica, che meglio soddisfa le esigenze della ragione.

---

[43] Si veda C. ANTONI, *Considerazioni su Hegel e Marx*, 1946, p. 7: «Due vuote astrazioni non sono affatto opposte: non soltanto l'essere, che sta alla fine di un processo di eliminazione di qualità astratte, è vuoto e inerte; ma neppure il nulla astratto non ha la virtù dell'opposizione, non è affatto quel vitale non valore, quella negatività che è in noi il male, il brutto, l'errore, e che stimola la vita».

Un ultimo problema che richiede un esame preliminare è quello dei rapporti tra la dialettica e la storia. Il ritmo dialettico è la storia ideale dello spirito, che si svolge per gradi e raggiunge la piena consapevolezza di sé, superando le contraddizioni, gli errori, le sofferenze delle sue incarnazioni parziali e manchevoli. La suggestione a far coincidere questi momenti ideali con le tappe storiche dell'evoluzione spirituale è data ad Hegel dallo stesso carattere immanentistico del suo razionalismo che esige l'unità dell' ideale e del reale. Perciò, non diversamente dal Vico, sulla storia ideale eterna che egli concepisce, debbono correre le storie di tutte le nazioni. Ed è la corrispondenza di queste due serie che chiarisce molti punti oscuri delle deduzioni dialettiche hegeliane e dà concreto rilievo a molti passaggi da una posizione all'altra. La *Fenomenologia* è la prima opera in cui Hegel comincia ad accorgersi della storicità della sua dialettica e a trarne partito, all' inizio con perplessità ed esitazioni, in seguito (come vedremo) con maggior sicurezza.

Le esitazioni derivano in gran parte dal fatto che le due serie, mentre da un lato coincidono, da un altro divergono. La serie ideale si conclude in un circolo; la serie reale si svolge nel tempo, cioè su di una linea che non torna su se stessa. Nella prima, non v' è di concreto che il momento sintetico, mentre i due momenti che idealmente lo precedono sono posizioni astratte; nella seconda tutti i momenti hanno una eguale realtà, e le tesi e le antitesi sono esistenti di fatto, non meno delle sintesi. Perciò la fusione delle due serie dà luogo a molteplici interferenze, e nella misura in cui l'una prevale, l'altra subisce coartazioni e mutilazioni.

Nella *Logica* v' è decisa prevalenza della serie ideale, e tutta la deduzione delle categorie si effettua sul piano di una pura razionalità, che solo indirettamente lascia trasparire lo svolgimento storico di esse attraverso i successivi sistemi filosofici. Così la logica dell'essere corrisponde alla filosofia antica, la logica dell'essenza a quella dei moderni fino alla *Critica della ragion pura*; la logica del concetto alla *Critica del giudizio* e alle integrazioni di essa che costituiscono la scoperta propria di Hegel. Ma, poiché non è possibile un pensiero che non pensi con tutte le sue categorie, ecco che la corrispondenza puntuale delle due serie è turbata dall'apparizione di categorie moderne nella filosofia antica, e di antiche nella moderna.

Nella filosofia della natura, se i gradi dell'organizzazione naturale corrispondessero ai momenti dello sviluppo storico, Hegel dovrebb'essere un tempestivo fautore dell'evoluzionismo; ma egli esclude decisamente ogni ipotesi evoluzionistica e attribuisce a quei gradi un puro valore ideale e concettuale.

Nella filosofia dello spirito invece lo storicismo riprende il sopravvento, per la ragione già adombrata nella *Fenomenologia*, che, poiché lo spirito è la sola realtà esistente, per esso lo sviluppo ideale e lo sviluppo storico coincidono. E le varie sezioni della filosofia dello spirito, particolarmente la filosofia della storia, dell'arte, della religione, e infine la storia della filosofia, sono concepite da Hegel con una sincronizzazione perfetta delle due serie. In realtà, siccome le interferenze già notate sussistono, anzi trovano qui un terreno propizio alla loro manifestazione, si dà una sovrapposizione della prima alla seconda, del sistema alla storia.

Sotto la pressione delle esigenze sistematiche,

il movimento storico si ripiega su se stesso in una totalità chiusa e compiuta. L'ansia del divenire si placa nel raggiungimento di una meta immobile. Tutto lo svolgimento storico assume così il carattere di una visione retrospettiva. E poiché l'epilogo della storia è nella realtà contemporanea ad Hegel e nel pensiero del filosofo che la contempla, v' è in quella visione l' incentivo a giustificare il fatto compiuto, come espressione di una razionalità in atto, a interpretare ottimisticamente il passato e a convalidare atteggiamenti conservatori e quietistici nella vita politica, etica e religiosa. La storia fatta comprime e nega la storia che si fa.

III

LA FENOMENOLOGIA

1. Questioni preliminari. — Nello studio della *Fenomenologia* bisogna distinguere quello che Hegel ha voluto fare e quel che ha realmente fatto. Egli si è accinto a scrivere quest'opera quando aveva già disegnato, come risulta dai corsi di Jena, il piano del suo sistema, diviso in tre parti: logica, filosofia della natura, filosofia dello spirito. La *Fenomenologia* doveva essere una introduzione alla logica, col compito di mostrare come la coscienza umana, dallo stadio sensibile ed empirico, ascendesse gradualmente fino al sapere scientifico, che è il soggetto e l'oggetto della logica. Negli stadi inferiori non v'è infatti commisurazione né reciprocità tra il soggetto e l'oggetto della coscienza; ma l'uno e l'altro appaiono come distinti ed estranei, ed ora l'uno ha la prevalenza sull'altro, ora viceversa. Di qui la necessità di un esame dei successivi stadi che la coscienza traversa per raggiungere la fase finale dell'adeguazione di sé con se stessa, che segna l'inizio della scienza.

Questo esame assume per Hegel un carattere dialettico. Può sembrare strano e intempestivo l'uso del procedimento dialettico prima che lo spirito sia

pervenuto alla razionalità, che ne costituisce il principio motore. Ma, da una parte, è l'aspirazione verso la ragione quella che spinge la coscienza ad oltrepassare gli stadi inferiori; quindi la razionalità è implicitamente presente a questo processo. D'altra parte, Hegel riconosce una certa differenza tra la dialettica fenomenologica della coscienza e la dialettica del sapere scientifico, e si sforza di definirla, col dire che la prima nasce da uno squilibrio da colmare tra il soggetto e l'oggetto del sapere, la seconda da uno squilibrio tra le forme stesse del sapere, nelle quali l'antitesi tra il soggetto e l'oggetto è stata già superata[1].

Purtroppo, la distinzione delle due dialettiche non regge. Reggerebbe, se l'oggetto del sapere fenomenologico fosse una cosa in sé, cioè qualcosa di estraneo e d'immobile, di cui il soggetto si appropria gradualmente, per quel che gli è possibile. Esso invece è il mobile termine di un rapporto col soggetto corrispondente, in modo che l'uno muta e progredisce col mutare e col progredir dell'altro[2]. Ciò vuol dire che il procedimento fenomenologico include in sé il momento oggettivo del sapere e lo sviluppa non diversamente da quel che fa la logica. E analogamente la logica non può svolgere le pure determinazioni del sapere scientifico, senza assumere implicitamente lo stesso squilibrio tra i due momenti, che è condizione necessaria del progresso da uno stadio a un altro. Pertanto, la fenomenologia e la logica s'implicano reciprocamente e coprono lo stesso campo della ricerca: la distinzione tra l'una e l'altra non può essere che empirica,

---

[1] *Fenomen.* I, p. 25; *Logica* (tr. Moni), Introd., I, p. 30.
[2] *Fenomen.* (tr. De Negri), Introd., p. 58.

con accentuazione maggiore della soggettività cosciente nella prima e dell'oggettività scientifica nella seconda.

Come si spiega allora che Hegel ha voluto fare della *Fenomenologia* un' introduzione al sistema, dandole un compito specifico e preliminare? V' è una spiegazione psicologica molto plausibile. Come abbiamo già detto quando abbiamo parlato della composizione di quest'opera [3], Hegel s'era accinto a scrivere una introduzione al volume della logica; ma nel corso della composizione essa gli si ampliò fino a diventare, non solo un volume a sé, ma anche una esposizione dell' intero sistema. Quando, alcuni anni più tardi, egli scrisse la *Logica*, avvertì la necessità di collegarla con la *Fenomenologia*, alla quale aveva dato il sottotitolo molto impegnativo di « prima parte del sistema », e spiegò la differenza dell'una e dell'altra nel modo che abbiamo già detto [4]. Ma, nel tempo stesso, egli non poté non avvertire le interferenze tra le due opere, per il fatto stesso che trapiantò nella *Logica* alcune sezioni della *Fenomenologia*.

Più tardi ancora, nel comporre l' *Enciclopedia*, che per la prima volta distribuiva ordinatamente tutta la materia del sistema, egli espunse l' introduzione fenomenologica sostituendola con una rassegna dei principali orientamenti filosofici del suo tempo, tra i quali la nuova filosofia prendeva nettamente posizione. E una fenomenologia molto ridotta, che esponeva i momenti dello sviluppo della coscienza, fu da lui inserita, tra l'antropologia e la

[3] V. cap. I, n. 2 di questo volume.

[4] Una spiegazione analoga egli aveva già dato nella prefaziono alla *Fenom.*, scritta dopo che il volume era già composto.

psicologia, nella sezione dell' *Enciclopedia* dedicata allo spirito soggettivo. Infine, quando egli cominciò a preparare, nell'ultimo anno della sua vita, una seconda edizione dell'opera giovanile, cancellò il sottotitolo, mostrando così di non considerarla più come un' introduzione al sistema.

Ma gli scolastici hegeliani, non meno tenaci dei loro confratelli aristotelici, hanno tenuto lungamente in piedi il problema del doppio cominciamento della filosofia: se cioè questa s' inizi dalla coscienza empirica o dal sapere puro, e quali rapporti intercedano tra il Primo psicologico e il Primo logico. E si sono aggrovigliati in un cumulo di difficoltà fittizie, facendo della via empiricamente seguita da Hegel nella redazione del suo sistema una specie di rigido binario che il pensiero debba necessariamente percorrere. Ma nella filosofia si può entrare per qualunque via, e lo stesso Hegel del resto ha osservato che non v'è un vestibolo dal quale si acceda ad essa.

Noi possiamo dunque considerare la *Fenomenologia* come una prima redazione del sistema, pur essendo consapevoli che un diverso schema sistematico era nella mente di Hegel prima di scrivere quest'opera, e che l' interferenza di esso col nuovo piano che si andava delineando nel corso della redazione è stata una delle cause delle confusioni e delle oscurità che noteremo nell'esporre le linee fondamentali.

Prendendo la *Fenomenologia* come ci si offre, senza sofisticarvi intorno, essa è un viaggio di esplorazione attraverso tutto il territorio della coscienza, non solo teoretica, ma anche morale, sociale, politica, religiosa. È un viaggio che ha le incertezze, le tortuosità, i ritorni al punto di partenza, propri

delle ricognizioni di una terra sconosciuta o mal conosciuta. Hegel compendia in quel libro le esperienze che ha compiuto negli anni giovanili sulla religiosità greca e cristiana e quelle che vi ha aggiunto in seguito sulla storia speculativa e prammatica delle età più vicine a lui. Il carattere autobiografico della sua rassegna è innegabile; ma è dissimulato dalla scarsezza e dalla forma involuta dei riferimenti a situazioni di fatto e a posizioni di pensiero determinate. Egli non vuole apparire protagonista, ma semplice spettatore dell'esplorazione: è la coscienza stessa che compie quelle esperienze e che gradualmente eguaglia la sua attualità alla sua potenza, elevandosi dall'individuale all'universale, dalla certezza di sé alla verità assoluta. La necessità dialettica con cui questo movimento è rappresentato adombra l'effettiva contingenza con cui esso si è prodotto nella storia e con cui Hegel ha interpretato il corso storico. Donde una grave incongruenza di questa dialettica di fronte allo svolgimento concreto delle esperienze umane nel tempo. Ed Hegel, che vorrebbe obbedire contemporaneamente alla doppia esigenza della connessione logica e della successione storica, oscilla tra l'una e l'altra senza riuscire a compenetrarle.

Si aggiunga che nel suo proposito la personale coscienza riflessa del filosofo non dovrebbe intervenire nel processo per determinarlo e guidarlo, ma dovrebb'essere la forza stessa immanente alla coscienza in atto a spingerla da una posizione all'altra verso la meta della piena realizzazione di sé. Ma in realtà, siccome ogni progresso parziale della coscienza dipende dall'autocoscienza totale implicita in essa — e il tutto è presente solo al pensiero del filosofo — quest'ultimo diviene involonta-

riamente il *deus ex machina* della dialettica e non è più il semplice spettatore che voleva essere. Quindi ai tre momenti essenziali del processo, l' in sé, il per sé e l' in sé e per sé, se ne aggrega un quarto, il per noi, che complica il gioco degli altri. Tutto ciò rende più aggrovigliata e malcerta la linea dimostrativa della *Fenomenologia*, che solo se è guardata dall'alto e da lontano riacquista nitidezza e direzione definita.

Da questa distanza l' ha guardata lo stesso Hegel, quando, due mesi dopo l'affrettato compimento dell'opera, ha scritto la prefazione, in cui ha voluto raccogliere il senso più intimo e profondo delle sue esperienze. La prefazione differisce dal testo, non solo per concisione e potenza espressiva, ma anche per il rigore scientifico che attribuisce al procedimento dialettico e che non trova nel testo un'esemplificazione adeguata. Si ha l' impressione che, nel corso della *Fenomenologia*, Hegel abbia smaltito tutto il torbido contenuto romantico, o meglio preromantico, che gli si agitava nell'animo, e si sia accinto con mente pura a riesaminare la sua posizione speculativa e a tracciare un programma per l'avvenire. Quella prefazione è perciò una ricapitolazione e un ricominciamento: nell'ordine cronologico, non meno che nell'ordine logico, essa non precede, ma segue la *Fenomenologia* e fa da tramite tra quest'opera e la *Logica*. A tale ordine noi ci atterremo nell'esporre il contenuto.

Infine, per completare la nostra rassegna delle questioni preliminari intorno alla *Fenomenologia*, vogliamo dare qualche cenno sull'origine di questa denominazione. Il primo che se n' è servito è stato il Lambert, nella quarta parte del *Neues Organon* (1764), dedicata alla dottrina dell'apparenza. Anche

Kant, scrivendo al Lambert nel 1765, gli diceva di avere in mente una fenomenologia, che poi divenne la *Critica della ragion pura*, conservando il carattere originario di un esame dei fondamenti del mondo fenomenico. Più tardi poi lo stesso Kant si servì di quel nome in senso più restrittivo, come titolo dell'ultima sezione dei *Princìpi metafisici della scienza della natura*, ponendo, al seguito di una foronomia, di una dinamica e di una meccanica, una fenomenologia.

In un senso più vicino a quello di Hegel, il nome è stato usato da Fichte nella *Dottrina della scienza* del 1804, per designare le manifestazioni dell'attività interna della coscienza: mentre per Kant i fenomeni restano separati dalle cose in sé (pur essendo il prodotto, dal punto di vista formale, di un'attività che li sorpassa); per Fichte in essi si estrinseca un principio noumenico. E poiché questo principio, per la sua universalità e infinità, non può realizzarsi compiutamente in nessuna manifestazione finita, esso si spiega in una serie di gradi o momenti fenomenici, attraversati e collegati dall'attività motrice che li pone in essere. In questo stesso senso, l'*Idealismo trascendentale* di Schelling ci dà, sotto il nome di epoche della coscienza [5], le successive fasi dell'evoluzione spirituale.

Hegel dunque ha trovato il terreno già prepa-

---

[5] Un nome usato anche da Hegel nei primi corsi di Jena. E nello stesso tempo il Bouterwerk intitola *Die Epochen der Vernunft* (1802) un'opera in cui spiega che gli stadi dello sviluppo dell'individuo razionale e quelli dello sviluppo della ragione sono gli stessi, perché la ragione è identica in tutti gl'individui. Per una più ampia rassegna dei precedenti della *Fenomenologia*, si veda l'introduzione dell'Hoffmeister alla 4ª edizione di questa opera (nella « Philos. Bibliotek », 1938).

rato alla sua indagine, ed ha potuto dare alla *Fenomenologia* il significato di una dottrina delle estrinsecazioni della coscienza, nell'ordine del loro svolgimento dialettico.

2. La coscienza. — I momenti fondamentali dello sviluppo fenomenologico sono quattro: la coscienza, l'autocoscienza, la ragione, lo spirito. Poiché l'organamento dialettico è per triadi, può sembrare strano che, fin dall'esordio, ci venga incontro una tetrade. Ma, come s'è già detto, la *Fenomenologia* non è ben distribuita nelle sue parti e invade una sfera che non le compete, e che in effetti sarà tagliata fuori, quando le distinzioni interne del sistema saranno definitivamente fissate. Allora il quarto momento, lo spirito, entrerà in un ciclo diverso e più alto; ma già fin d'ora esso presenta caratteri diversi dagli altri che lo precedono, come a suo tempo vedremo.

La nuda e semplice coscienza, non ancora in sé riflessa, è quella che si manifesta nella conoscenza sensibile e immediata. Essa è mera apprensione di oggetti particolari, senza alcun sentore di universalità, senza distinzione interna tra un soggetto e un oggetto. Il soggetto è «questo», l'oggetto è «qui» ed «ora», come apparizione momentanea nel singolo atto del sentire. Ma il qui e l'ora che dovrebbero esprimere la puntuale individualità, si rivelano di fatto come qualcosa di generale: questo «ora» è giorno e dopo qualche tempo è notte; questo «qui» è un certo luogo e diviene un altro; questo «io» che sente muta e si fa diverso. Così, l'ora, il qui, il questo, non sono nulla di singolare, ma sottintendono un'astratta universalità.

Il risultato o la verità della certezza sensibile non è perciò la cosa individuale, ma la cosa universale. Insieme con l'oggetto, muta anche il punto di vista della coscienza: questa non è più apprensione immediata (*aufnehmen*), ma un comprendere, un percepire (*wahrnehmen*). L'oggetto della coscienza percettiva essendo la cosa nella sua generalità, le distinzioni sensibili diventano le proprietà della cosa.

Ma su questo piano più alto della coscienza percettiva, ci si ripresenta una contraddizione interna, analoga a quella che abbiamo constatato nella coscienza sensibile. Il qui, l'ora, il questo erano puntualizzati in un atto della coscienza e insieme passavano in un altro; similmente nella cosa ci si dà un contrasto tra la sua unità e la molteplicità delle sue proprietà. La cosa, per esempio il « sale », è un semplice e in pari tempo un molteplice: bianco, sapido, cristallino ecc. Ora, se prendiamo la molteplicità come reale, oggettiva, l'unità cade fuori della cosa, nella coscienza percipiente; se prendiamo l'unità come oggettiva, la molteplicità cade nel soggetto. Finché la coscienza si rappresenta il mondo come compendio di cose, ognuna delle quali sta per sé e tutte insieme son connesse, essa si avvolge in contraddizioni inestricabili, dipendenti dall'impossibilità della percezione di fondere insieme il per sé delle cose e il loro essere per altro, cioè per la coscienza.

Quindi l'universalità dell'oggetto percepito, in quanto scaturisce dai dati sensibili, è da questi essenzialmente condizionata. Lungi dall'essere una universalità coerente e eguale a se stessa, è affetta da un'opposizione che la scinde nei momenti estremi della singolarità e dell'universalità. « Queste vuote

astrazioni sono le potenze nel cui gioco consiste l'intelletto percettivo, non di rado chiamato sano intelletto umano o buon senso: esso che si spaccia per una solida e reale coscienza, è solo il gioco di queste astrazioni, e mentre opina di trovarsi nella condizione più ricca, è nella più povera. Sbattuto qua e là da queste vuote essenze, vien gettato dall'una nelle braccia dell'altra [6]. »

L'inconsistenza della percezione spinge la coscienza verso un grado più alto: quello dell'intelletto scientifico vero e proprio. Se lì l'universale condizionato dava luogo al gioco illusorio dell'unità e delle differenze, qui l'intelletto afferma l'universale incondizionato, come il fondamento da cui son tratte fuori le apparenze delle cose e delle loro proprietà. Questo fondamento (*Grund*) prende il nome di forza, e il precedente rapporto tra le cose e le proprietà si trasforma nel rapporto tra la forza e la manifestazione. Il nesso è qui più unitario ed intimo: prima, l'unità e le differenze cadevano l'una fuori delle altre; ora, la forza è tale in quanto si manifesta, e le manifestazioni non sono inconsistenti apparenze, ma sono fondate nella forza. Siamo nel dominio scientifico dei rapporti necessari tra le cose, che trovano nelle leggi naturali il loro principio.

Le distinzioni tra fenomeno e noumeno, esterno ed interno, manifestazione e fondamento sono tipici prodotti dell'intelletto scientifico, che divide in due parti la compatta realtà oggettiva e crede di trovare nelle cose un'interiorità più o meno accessibile e penetrabile. Ma è qui la sua illusione: esso

[6] *Phänomen.* (ed. Lasson), p. 86 (ho citato il brano nella traduzione del De Negri).

immagina che gli oggetti come tali abbiano un dentro e un fuori, e non si accorge che l'uno e l'altro sono invertibili. Per esempio, l' interno di un pezzo di legno non è che legno, cioè uguale all'esterno; e lo stesso si può dire di tutta la natura, nella sua espressione intellettualistica. Perché una reale distinzione e quindi un reale riferimento tra l'interno e l'esterno vi sia, bisogna che essa sia portata sul piano superiore dell'autocoscienza, dove la presenza del soggetto all'oggetto attiva il rapporto, che invece si neutralizza nella sottoposta sfera dell'oggettività.

L'analisi dell' intelletto si conclude con la constatazione che le spiegazioni intellettuali sono tautologiche e vuote: esse non fanno che sostituire una denominazione a un'altra, e, poiché i termini sono invertibili, il processo dimostrativo torna continuamente su se stesso, sotto forme e nome diversi.

C' è in quest'analisi anche un' implicita polemica con Kant, che nel noumeno aveva visto un interno non penetrabile delle cose, mentre non vi si rivela che un mutevole gioco di rapporti illusori. Dell' interno delle cose, dice Hegel, non v' è alcuna conoscenza, non perché la ragione sia miope o limitata, ma perché non c' è nulla da conoscere; la cosa in sé è il fenomeno stesso nella sua presunta interiorità [7].

Abbiamo percorso così tre gradi della coscienza e incontrato tre specificazioni dell'antitesi ad essa immanente tra l'unità e le differenze. Nel primo grado dell'apprensione sensibile, l'unità è l'universale sensibile (la generalità) che emerge dal qui e dall'ora; nel secondo grado della percezione, l'u-

---

[7] *Ibid.*, pp. 87-112.

nità della cosa è posta di fronte alle differenze delle proprietà; nel terzo grado dell'intelletto, l'unità è la forza, la legge, il soprasensibile, di fronte alla molteplicità fenomenica. Attraverso di essi il rapporto si fa più intrinseco e prelude al concetto dell'autocoscienza che lo sintetizza.

3. L'AUTOCOSCIENZA. — La coscienza è presentativa o rappresentativa di una molteplicità di oggetti, e come tale essa è versata e obliterata in essi, senza distinguersene. L'autocoscienza invece è quella che avverte la presenza di sé nell'altro, del soggetto nell'oggetto. E tutto il processo dialettico della coscienza non fa che sviluppare l'esigenza di questo autoriconoscimento: il sé è adombrato nella unità del qui e dell'ora, della cosa e delle proprietà, della forza e delle manifestazioni; ma non può rivelarsi in pieno senza un ripiegamento della coscienza su se stessa, sollecitato dalle contraddizioni in cui essa si avvolge, finché è immersa nelle cose e nei loro estrinseci rapporti.

Ma il passaggio all'autocoscienza, nella *Fenomenologia,* se per un lato attesta la continuità dello sforzo ricognitivo, per un altro lato segna una deviazione brusca dalla linea tracciata. Noi ci aspetteremmo che Hegel, avendo preso la via della dottrina della conoscenza, persistesse in essa e ci presentasse l'autocoscienza come un grado più alto del riconoscimento di sé a cui lo spirito perviene assimilando teoreticamente il proprio oggetto.

Invece Hegel ci presenta l'autocoscienza come un'attività essenzialmente pratica e la serie dei suoi momenti come una serie di sforzi pratici, storicamente circostanziati, verso l'emancipazione della

personalità umana. Non riusciamo a vedere nessuna ragione plausibile di questa deviazione: è vero che l'evoluzione dello spirito può essere considerata in termini di volontà non meno che di pensiero; ma questo vale egualmente per la coscienza e per l'autocoscienza, e non si spiega perché Hegel abbia voluto dare nel primo caso un'espressione teoretica e nel secondo una espressione pratica al processo del riconoscimento di sé. Le sue esperienze personali e il bisogno di porre in evidenza le grandi figurazioni storiche e ideali del servo-padrone e della coscienza infelice debbono avergli suggerito di mutare rotta e di sostituire a una calma rappresentazione dei progressi del sapere una drammatica visione di lotte per la vita.

Comunque, constatata la deviazione, noi dobbiamo anche convenire che il nuovo terreno prescelto da Hegel per la seconda parte della sua indagine è quello che meglio si presta a creare un ambiente vivo e mosso intorno al nuovo protagonista della dialettica.

Dunque, l'autocoscienza è per Hegel un'attività eminentemente pratica, e il riconoscimento teoretico di sé che essa consegue è frutto degli sforzi che essa compie per la propria emancipazione. Il sé che nella coscienza era immerso negli oggetti e se ne districava poco a poco, si rivela per la prima volta come desiderio (*Begierde*), come impulso vitale ad affermarsi. Nel suo slancio espansivo, l'autocoscienza s' incontra negli oggetti della natura animata e inanimata che le fanno resistenza. Ed essa pone il suo impegno a sormontare questa resistenza, ad assoggettare, a dividere, a godere, ad assimilare le cose, sperimentando così la loro nullità e la propria potenza. L'oggetto che incombeva

su di essa nello stadio precedente della coscienza è annullato o convertito in strumento del soggetto.

Ma l'autocoscienza, o, possiamo dire, l'uomo, incontra anche altri uomini che resistono più efficacemente al suo sforzo espansivo e lo costringono a ripiegarsi e a riflettersi. Questo momento è di capitale importanza, perché per mezzo di esso si effettua lo sdoppiamento e insieme il riconoscimento di sé nell'altro e dell'altro in sé. E si effettua, come l'esperienza storica ci mostra, non in modo pacifico, ma attraverso una dura lotta per la vita. Ognuno vuol trionfare dell'altro e lo incalza, lo combatte, talvolta lo uccide. Ma la morte del nemico non risolve il problema che l'autocoscienza pone, al di sopra dell' intenzionalità empirica degl' individui, per attuare il riconoscimento di sé. Obbedendo a una legge superiore che si avvale degl' incentivi dell'utilità immediata come suoi strumenti, il vincitore risparmia la vita al vinto e lo fa suo schiavo, per sfruttarne le forze a proprio vantaggio e ottenere così un frutto più durevole della vittoria.

Il rapporto tra padrone e servo (tipicamente esemplato nel mondo antico, e, sotto forme diverse, nel mondo di tutti i tempi) segna l' inizio del riconoscimento dell'autocoscienza. Il padrone celebra in esso la prima affermazione di sé, gode del proprio trionfo sull'altro e volge a proprio favore il lavoro che l'altro produce. L'autocoscienza appare qui in due forme opposte: l'una è la forma autonoma, che corrisponde all'essere per sé, l'altra è quella dipendente, che è il vivere per un altro.

Ma il rapporto gradualmente s' inverte. Il servo lavora secondo il volere del padrone e a vantaggio di esso. E lavorando, egli non soltanto forma e

foggia le cose, ma forma anche se stesso ed acquista coscienza del proprio valore. A questa sua emancipazione crescente fa riscontro una crescente degradazione del padrone che, vivendo del lavoro altrui, si fa sempre più dipendente dal servo. Alla fine il padrone si rivela come servo del servo, e il servo come padrone del padrone. Il ciclo dell'autoriconoscimento della coscienza si conclude col trionfo della libertà, attraverso la redenzione del lavoro[8].

E, come il rapporto servile è stato svolto da Hegel con intenzionale riferimento alle esperienze del mondo antico, così la libertà che emerge dalla lotta è da lui rappresentata nella figura dello stoicismo, che è appunto la concezione nella quale il senso della libertà spirituale si afferma al di sopra della distinzione e dell'opposizione tra schiavo e signore.

Nello stoicismo, l'autocoscienza è *per sé*, indipendente dalle condizioni di vita, libera sul trono come nelle catene. E in esso appare la consapevolezza teoretica, che nella fase precedente del processo storico e ideale era solo latente: la coscienza si sa libera, perché si è fatta libera; la conquista mentale è frutto di una conquista della vita.

Ma la libertà stoica è ancora una libertà astratta e indeterminata: viva nel suo principio informatore, essa rifugge tuttavia dal mondo oggettivo, che le ricorda la dipendenza da cui si è appena riscattata. Perciò essa si chiude in una soggettiva suffi-

---

[8] *Ibid.*, pp. 115-22. Il senso di questa dialettica è nel concetto espresso nella *Philosophie der Weltgeschichte*, p. 875: Es ist die Menschheit nicht sowohl *aus* der Knechtschaft befreit worden, als vielmehr *durch* die Knechtschaft: l'uomo non si è liberato *dalla* schiavitù, ma *per mezzo* della schiavitù.

cienza, che nuoce alla sua concreta affermazione autonoma. Ora l'esperienza scettica, che a prima vista appare opposta a quella stoica, ne costituisce in realtà l'integrazione e il complemento. Lo scetticismo difatti investe col suo spirito critico e demolitore tutte le determinazioni dell'esperienza e della vita, e le risolve nell'autocoscienza; esso è la realizzazione di quello che lo stoicismo possiede solo nell'astratto principio. La libertà dello stoico trova nell'esperienza scettica quella effettiva emancipazione dalla dipendenza del mondo esterno, che, per esserne troppo staccata, non era in grado di realizzare da sé.

Ma la coscienza scettica a sua volta si avvolge in una contraddizione insolubile, in quanto è costretta ad affermare e a negare le stesse cose, cioè a reintegrare praticamente ciò che teoricamente demolisce. Essa mostra la nullità delle cose sensibili, e tuttavia le sente e le vive; nega l'universalità dei valori, e senza di essa non può dar valore alle sue negazioni. Il contrasto, che nella diade schiavo-signore era esterno, qui comincia ad interiorizzarsi. Già lo stoico, in forza del suo dominio di sé, è tanto il proprio signore quanto il proprio schiavo: signore per la coscienza immutevole che ha di sé, schiavo per la sua coscienza sensibile. E similmente lo scettico nella prassi contraddice alla teoria, e vanificando tutte le cose vanifica anche se stesso. L'ultima sua parola è che Dio solo è saggio e che tra Dio e l'uomo v'è un incolmabile abisso [9].

Questo conflitto interno dello scetticismo, tra l'immutevole a cui esso aspira e il mutevole in cui vive, è il preludio storico ed insieme dialettico della

---

[9] *Ibid.*, pp. 133-39.

coscienza infelice. Alla fine del mondo antico, la disperazione scettica ha il significato di segnalare in termini negativi quella separazione tra l'umano e il divino, che la coscienza cristiana medievale si prepara a vivere, interiorizzandola. Dio e l'uomo, l' immutevole e il mutevole, l'al di là e l'al di qua, per il cristiano sono due mondi che s'oppongono; in realtà è lo stesso mondo dell'autocoscienza che si scinde e si proietta in momenti opposti; ed è questa scissione che rende la coscienza infelice, ma nel tempo stesso pone l'esigenza di una conciliazione.

Passano sotto i nostri occhi, attraverso una nebbia dialettica che in parte li vela, gli episodi del dramma della coscienza medievale. Il soggetto di essa è l' individuo sensibile, al quale l'al di là deve apparire come qualcosa di sensibile, spaziale e temporale, proiettato in una irraggiungibile lontananza. Il cristiano che cerca di possedere il suo oggetto come una sensibile presenza, deve necessariamente perderlo; egli deve provare il dolore espresso dal canto luterano: Dio è morto. Questo senso d' invincibile nostalgia è insito all'ascetismo cristiano e al grande episodio storico che s' è ispirato ad esso: le crociate, dove l'ansiosa ricerca di Dio si conclude (ancora una volta) con la scoperta di una tomba vuota.

C' è tuttavia nell' interno conflitto cristiano la possibilità di una mediazione. E questa è offerta da Cristo, è offerta dalla Chiesa che s' interpone tra il credente e il Dio lontano. Ma la coscienza infelice interpreta l'opera di Cristo come un fatto unico e irripetibile, spostato anch'esso in un al di là, che non dà ristoro; e la stessa mediazione della Chiesa acquista per essa un significato estrinseco, che dà

luogo agli atti estrinseci del culto delle reliquie, delle messe, delle indulgenze.

Il cristianesimo medievale non scioglie la contraddizione che porta dentro di sé, perché non avverte che gli è interna, ma la proietta in due mondi estranei e ostili l'uno all'altro. E nondimeno, con l'ascetismo, con l'obbedienza, con l'accettare la prassi della mediazione divina, il cristiano prepara questa soluzione, perché nell'al di là sperimenta e quindi realizza se stesso. Il problema dell'unificazione della coscienza che il Medioevo pone è risolto dal Rinascimento. E nell'ordine ideale del progresso dalettico, il Rinascimento rappresenta la fase della ragione, intesa come unità del sé e dell'altro, della coscienza e dell'autocoscienza [10].

4. La Ragione. — Il primo stadio dello sviluppo della razionalità è opera di quella che Hegel chiama la ragione osservativa (*beobachtende Vernunft*). La ragione fa il suo ingresso nel mondo, storico e ideale, col convincimento che esso è penetrabile alla sua indagine, perché è essenzialmente identico alla propria natura. Entriamo così nell' àmbito della ricerca scientifica, che dal Rinascimento ai secoli seguenti si estende con moto progressivo dalla natura allo spirito umano.

Dall'osservazione dei fatti empirici e degli oggetti sensibili, la ragione trae i concetti e le leggi, distinguendo, raggruppando, astraendo. E in questo lavoro essa rivela un proprio istinto che la guida, anche quando non è ancora pervenuta a una piena consapevolezza di sé. Dove l'osservazione non basta,

---

[10] *Ibid.*, pp. 139-51.

essa si serve dell'esperimento, che è un'osservazione più attiva, in quanto predispone le condizioni propizie a una migliore osservabilità dei fenomeni. Ma i risultati che la ragione consegue sono sempre meno soddisfacenti, a misura che la ricerca progredisce dal mondo inorganico all'organico e infine al mondo spirituale. Infatti, col fissare in concetti sempre più generali i dati sensibili osservati, il divenire s'irrigidisce in una realtà permanente, che ripugna alla mobilità della vita organica e della vita spirituale.

È vero che si possono determinare alcuni princìpi dell'organizzazione fisiologica, come la sensibilità, l'irritabilità e la riproduzione, e si possono stabilire tra essi dei rapporti; ma la ragione osservativa pretende istituire una costante legalità di rapporti quantitativi, a cui la vita si rifiuta di sottostare. Qui Hegel si riferisce, senza però nominarli, a Kielmeyer e a Schelling, che hanno voluto enunciare, come legge fondamentale del mondo organico, un esatto rapporto quantitativo tra l'irritabilità, la sensibilità e la riproduzione. Ma il sistema delle forze organiche sta alla struttura degli organi come l'interno all'esterno; e nella vita corporea, non meno che nella vita spirituale, l'interno e l'esterno non sono esattamente commensurabili.

Peggio avviene quando questo abito scientifico si trasferisce dalla fisiologia alla psicologia e induce all'escogitazione di astratte leggi mentali, che nel loro formalismo sono vuote e nella loro pluralità contraddicono all'unità dell'autocoscienza. Per questa psicologia, lo spirito umano diventa una specie di sacco, che accoglie in sé indifferentemente tutto quel che vi si ripone. E tra le presunte

leggi psicologiche escogitate in tempi recenti Hegel prende in particolar modo a bersaglio quelle della fisiognomica di Lavater, che son fondate su di una corrispondenza esatta dell' interno e dell'esterno. Ora, se è vero che l'espressione del viso e l'attività della mano non sono esteriorità per sé stanti senza rapporto con l'anima che vi si esprime, è anche vero che l'autocoscienza non è mai priva della sua libertà interiore, e che in virtù di essa può dominare, comprimere e deviare le sue manifestazioni. La vera estrinsecazione dell' interno non è, per Hegel, il gesto o la mimica; ma è l'opera stessa dell'uomo, nella quale le sue capacità si traducono in atto.

Per non aver saputo cogliere questo essenziale rapporto, il Lavater si è trastullato con vuoti simboli e con immaginarie congetture di una presunta interiorità che, com'egli la concepisce, è inesprimibile e ineffabile.

E lo stesso errore è spinto all'assurdo dalla frenologia del Gall, che vorrebbe trovare nelle bozze e nelle cavità del cranio le ragioni determinanti delle manifestazioni spirituali. Così — commenta Hegel — la realizzazione dello spirito s' impernia su di un osso! [11].

La ragione osservativa non ha adempiuto il compito che si era proposto. Essa ha preso possesso, con un'esplorazione assidua ed estesa, del suo mondo, ma si è annullata in esso, fino ad apparire come una cosa tra le cose. Tuttavia la ragione si riscuote ancora una volta come ragione attiva, come volontà che impone la propria legge alle cose.

---

[11] *Ibid.*, pp. 162-229.

Qui Hegel ci dà, collegate col tenue filo di una dialettica che descrive più che non costruisca, tre figurazioni storiche idealizzate della coscienza pratica: il faustismo, il sentimentalismo e il rigorismo della virtù. Il primo momento è quello in cui la volontà si manifesta come sete di godimento, come sfrenato impulso ad affermarsi. Ma l'arbitrio dell'individuo s'incontra e trova un arresto nella necessità, nell'ordine oggettivo delle cose, che non gli permette di oltrepassare impunemente il proprio limite. Nel secondo momento la ragione riconosce questa necessità e si sforza di unificare la legge oggettiva col sentimento soggettivo, in una legge del cuore, che esprime il consenso e l'armonia dei due termini. È la fase roussoiana e romantica dell'attività della ragione. Ma anche qui si svela un nuovo contrasto tra cuore e realtà, tra un sentimento individualistico nella sua ispirazione, se pure espresso in forma universale, e un mondo che segue la propria legge spietata, incurante delle proteste del cuore e dei desideri dei singoli.

Dalla crisi insita a questo secondo momento nasce il terzo: il rigorismo della virtù, che vuol vincere il corso del mondo e attuare il proprio ordinamento con la forza pugnace di un intransigente moralismo. Ed Hegel ci ritrae, con una punta d'ironia, il cavaliere della virtù, che ricorda un po' don Chisciotte e forse anche un po' Robespierre, sempre in lotta col mondo per il trionfo della buona causa.

Ma né l'edonista, né il sentimentale, né il moralista riescono a vincere il corso del mondo; essi creano solo perturbamenti temporanei, al di là dei quali la necessità delle cose riprende il sopravvento. La soluzione del conflitto tra l'individuo e il

mondo, tra il soggetto e l'oggetto, appartiene a una fase più alta dell'attività della ragione, quella che sintetizza l'opera della ragione osservativa, esploratrice assidua del mondo oggettivo, e della ragione attiva, affermante il diritto di una individualità che si dilata fino all'universalità. Quest'ultima fase della ragione prende anch'essa nome dall' individuo, ma non più nei suoi desideri e nelle sue vaghe aspirazioni, bensì « nella sua realtà in sé e per sé ». È l' individuo che non si oppone vanamente al corso del mondo ma lo riconosce e lo assimila. È l'uomo che si manifesta nell'opera, che lo accomuna agli altri uomini e costituisce la realtà effettuale (*die Sache selbst*) dell'autocoscienza. V' è nell'opera una attualità individuale e transeunte: come tale essa appare ed è poi sorpassata da altri atti, da altre opere. Ma v' è qualcosa di permanente che in essa sussiste e s' intreccia con quel che resta delle altre infinite opere: ed è questa trama, individuale e super-individuale insieme, il prodotto reale dell'affaccendamento umano nel mondo [12].

Con la sintesi della ragione osservativa e della ragione attiva, noi entriamo nel regno più alto dello Spirito.

5. Lo Spirito. — Quest'ultima sezione della *Fenomenologia* è stata eliminata da Hegel nella redazione più concisa del processo fenomenologico, che è contenuta nell' *Enciclopedia* del 1817. E si spiega che nella distribuzione definitiva delle parti del sistema essa sia stata esclusa, perché la materia

[12] Hegel chiama *geistiges Tierreich* il mondo di questo agire.

ivi trattata è la stessa che trova posto in altre parti.

Ma noi che, nell'esposizione del pensiero hegeliano, seguiamo l'ordine genetico e non soltanto quello sistematico, vogliamo gettarvi un rapido sguardo, perché ci pare interessante conoscere la prima stesura della filosofia dello spirito e misurarne la distanza dalla redazione definitiva.

A giudizio dello stesso Hegel, questa è la parte più affrettata della *Fenomenologia*, di cui si dichiarava più malcontento. E l' impressione del lettore conferma pienamente quella dell'autore. Se nelle altre parti vi sono oscurità, ripetizioni, incertezze, qui v' è confusione permanente tra una vera e propria filosofia dello spirito e una storia delle successive età dello sviluppo spirituale. E mentre prima la confusione era dissimulata da una certa ambiguità delle figurazioni della coscienza, che, pur avendo dei tratti storici, apparivano idealizzate da un'astratta dialettica; qui invece Hegel dichiara esplicitamente, che con l'entrare nel regno dello spirito, le figure che s' incontrano sono spiriti reali e concreti. Quindi, le interferenze tra l'ordinamento concettuale e il nesso storico si fanno più aperte; e la ripetizione di vecchi temi già incontrati negli stadi precedenti sul nuovo piano dello spirito, accresce anch'essa il groviglio e la confusione.

Il mondo dello spirito si schiude come mondo dell'eticità: della famiglia, del diritto, dello stato, che a prima vista sembra corrispondere a quella che sarà, nel sistema, la sfera dello spirito oggettivo, ma si svela a uno studio più attento, come la sfera dell'eticità classica. Ritroviamo perciò quel mondo antico che avevamo di gran lunga oltre-

passato nella dialettica dell'autocoscienza e della ragione, e che ora ci si ripresenta come spirito reale e non più come ideale figurazione.

Ciò che contraddistingue la sua realtà in questa fase è l'accentuazione dei motivi tragici che sconvolgono l'immagine calma e serena che ci eravamo formata di esso. V'è nel mondo etico antico un conflitto tra le leggi divine e le leggi umane che lo reggono. Le prime sono le leggi non scritte, ma custodite nel cuore e tramandate attraverso la tradizione religiosa della famiglia; le seconde sono le leggi scritte dello stato, che disciplinano i rapporti interni di una comunità politica. E il conflitto è tragico, come nell'*Antigone*, dove la legge umana prescrive di non dar sepoltura al nemico della patria, e la legge divina impone questo atto di pietà verso il fratello morto. E nello sfondo della tragedia si erge il destino, che accomuna e supera egualmente le due leggi.

È questa la prima frattura che rompe l'armonia del mondo antico; ma ora Hegel riconosce più esplicitamente che la frattura è necessaria, perché lo sviluppo deve negare la propria immediatezza per vivere. E la storia dell'antichità mostra che nuove scissioni sono sorte in seno all'unità originaria. La religione dei Greci e dei Romani era legata alla loro vita pubblica e al sentimento che essi avevano della libertà, come consenso armonico tra l'individuo e lo stato. Il cittadino antico riponeva la sua eternità nella *polis*; il problema di una immortalità individuale non si poneva per lui come si pone per noi. Catone si volgeva verso il *Fedone* di Platone quando era rotto l'ordine delle cose più alte per lui, quello della sua repubblica. Ma la città antica si è dissolta sotto l'azione delle guerre

esterne ed interne; e la libertà antica, immediata come l'ordinamento etico da cui traeva origine, è perita con essa. Al suo posto è subentrato un imperialismo eguagliatore, che sopra una massa di atomi ha elevato la figura divinizzata del Signore. Gl' individui si sono ripiegati su se stessi; la vita pubblica di un tempo è stata sostituita dalla vita privata; il diritto romano ha codificato questo isolamento, instaurando, al posto della bella e ricca individualità, la maschera della persona giuridica.

Rientriamo così nella sfera della coscienza infelice, che sul nuovo piano della vita spirituale prende il nome di « mondo della cultura e dell'alienazione ». È un nome che può apparire strano, perché alla cultura saremmo disposti ad attribuire un significato opposto. Ma per cultura, come osserva un interprete, Hegel intende « quello stato di raffinamento intellettualistico, quando lo spirito lascia cadere, per mancanza di energia vitale il senso dell'unità e giunge nel tempo stesso a una sempre più sottile coscienza dei prodotti dispersi della scissione ». Perciò, « quanto più progredisce la cultura, quanto più vario diventa lo sviluppo delle estrinsecazioni della vita, nelle quali si può impigliare la scissione, tanto maggiore si fa la forza della scissione stessa » [13].

Il ritorno della coscienza infelice, sotto il nome di mondo della cultura, non è una ripetizione pura e semplice del tema precedente; come in ogni sinfonia, il tema torna con nuove variazioni. V'è nella cultura un elemento più positivo, come un'ansia di superare la scissione spirituale, che il Medio-

[13] De Negri, Prefaz. alla traduz. della *Fenom.*, p. XVI (ivi è citato anche: *Differenz*, v. I, p. 14).

evo e l'età moderna ricevono in eredità dalla dissoluzione del mondo antico. Perciò essa è in lotta con la fede, che tende ad estraniare l'individuo dalla realtà in cui vive e a fissarlo in un oggetto trascendente. Questa lotta caratterizza in particolar modo l'età nostra. L'uomo vive in un mondo e crede in un altro. Nel mondo della cultura egli cerca d'impadronirsi del potere, della ricchezza, del sapere, che sono gli oggetti del suo desiderio, ma con l'impadronirsene li sorpassa, avverte che sono cose vane e aspira a una realtà permanente. E d'altra parte, la fede, che è un'evasione dal mondo, è anch'essa condizionata dalle vicende e dalle delusioni del mondo. In realtà, come osserva un interprete, « è la stessa sostanza che, come in un gioco di specchi, appare qui sotto l'aspetto delle potenze di questo mondo, là sotto la forma dell'essere assoluto, di Dio » [14].

L'Illuminismo è l'episodio culminante della lotta tra la ragione e la fede, e in esso appunto si verifica quello scambio delle parti nel gioco, che rivela la loro identità profonda. Nel negar la fede, la ragione nega se stessa e non si reintegra se non riaccogliendo in sé la fede che voleva escludere. Ma tutto ciò avviene attraverso la più grande tragedia della storia moderna: la rivoluzione francese. In nome della ragione questa ha voluto instaurare la libertà ed ha instaurato il terrore. La volontà individuale e la volontà generale, in urto violento tra loro, hanno suscitato l'anarchia e la dittatura rivoluzionaria, che si sono continuamente alternate, perché ognuna covava in sé l'altra.

---

[14] J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Fen.*, Paris, 1946, p. 405.

Questo gioeo rovinoso ha dato la dimostrazione perentoria ehe l' immediatezza del volere, ehe si manifesta nella rivoluzione, distrugge se stessa esasperando le antitesi ehe porta nel suo seno. Quindi ritorna aneora una volta l'esigenza della mediazione: ritorna eon la visione morale di Kant e di Fiehte, eon la filosofia della fede di Jaeobi, eon l'anima bella dei romantiei: preludi imperfetti dello Spirito assoluto ehe eonclude hegelianamente la storia e insieme l'ordinamento spirituale del mondo.

E lo Spirito assoluto, in questo stadio del sistema, è eoneepito sotto la speeie della religione. Nella religione infatti è la pienezza della vita dello spirito, in eui eonfluiseono tutti i momenti già pereorsi: la coseienza, l'autoeoseienza, la ragione. Ma questa eategoria eontiene in sé a sua volta dei momenti subordinati, ehe preparano la futura triade. Il primo è quello della religione naturale o immediata in eui lo spirito si eonosee in forme oggettive. Il seeondo è quello della religione estetiea, dove la rappresentazione del dio passa dall'oseurità dell'oggettivazione corporea alla luminosità della bella forma individualizzata. Il terzo è quello della religione rivelata, dove non l'uomo si rappresenta Dio, ma Dio stesso si manifesta.

Ma al di sopra della religione s' intravvede un sapere più alto, un sapere eoneettuale, in eui lo spirito pareggia la sua eertezza alla sua verità, mentre nello stadio propriamente religioso sussiste aneora una eerta diseguaglianza. E questo sapere assoluto ha per « sua via » la storia, ehe segna le tappe del eammino da esso pereorso, per sua meta l'organizzazione eoneettuale della realtà. E tutt' e due insieme sono rieordo e ealvario dello Spirito

assoluto, verità e certezza del suo trono, senza del quale non vi sarebbe che un' inerte solitudine.

6. Verso il sistema. — È stato detto che con la *Fenomenologia* Hegel ha preso congedo dal Romanticismo; ma è stato anche aggiunto che « il Romanticismo, solo mercé quel distacco, era salvato per la filosofia. Solo un romantico, che avesse in un certo senso superato il Romanticismo, poteva coglierne il frutto filosofico » [15].

Bisogna però distinguere tra il testo della *Fenomenologia* e il manifesto anti-romantico della prefazione. Il testo, di cui abbiamo fatto una esposizione molto semplificata e chiarificata, è torbido, involuto, tortuoso. Esso dà l'impressione che Hegel, pur avendo già scoperto un principio nuovo, cerchi ancora di farsi strada con esso nella massa delle idee e dei ricordi che gli fluttua nella mente. Se si vuol parlare di catarsi nella *Fenomenologia*, bisogna intenderla nel senso che Hegel si è purificato con l'atto stesso di smaltire o bruciare il torbido contenuto che gl' ingombrava la mente. Perciò, una vera catarsi egli non l' ha raggiunta se non quando, avendo già scritto l'opera, egli si è sentito libero di quel peso, e in pochi tratti incisivi e polemici, ha voluto compendiare il significato essenziale del lavoro compiuto e tracciare il programma del nuovo lavoro.

Se leggiamo la prefazione prima del testo e come introduzione al testo, restiamo sgradevolmente colpiti dalla sproporzione manifesta tra il programma e l'esecuzione. Dov' è mai, nella *Fenomenologia*,

---

[15] Croce, *Saggio sullo Hegel*, p. 42.

quel severo spirito scientifico, che Hegel vuol contrapporre al rapsodico intuizionismo romantico? dov'è quella serrata e organica deduzione dialettica, che deve sviluppare l'Assoluto nel ciclo dei suoi momenti? Di tutto ciò non v'è che un presentimento oscuro, che si chiarisce solo al termine del libro. Non senza ragione questo è stato ravvicinato più ad un romanzo o a un'autobiografia romantica, che a un trattato scientifico.

Invece, la prefazione si spiega e si giustifica, come liquidazione del passato e programma del nuovo sistema che s'inizierà con la *Logica*. I punti essenziali di questo programma sono i seguenti. « La vera forma in cui la verità esiste può esser solo il sistema scientifico di essa. » « La verità è il tutto. Ma il tutto è solo l'essenza che viene a compimento mediante il suo sviluppo. Dell'assoluto si può dire che è essenzialmente risultato; che esso è alla fine quel che in verità è. » Invece, secondo i romantici, l'assoluto non dev'essere concepito, ma sentito e intuito; non il concetto ma l'estasi; non la fredda progrediente necessità della cosa, ma l'arbitraria ispirazione dev'essere il sostegno e la rivelazione della realtà. Essi si affidano a una rapsodica rivelazione e, congedando l'intelletto, immaginano di essere gli eletti a cui Dio dà la sapienza nel sonno; « ma ciò che in realtà ricevono nel sonno non sono che sogni ».

Non basta però dire che la verità debba essere sistema; bisogna aggiungere che il principio informatore del sistema dev'essere il soggetto. Finché la realtà è sostanza, essa neutralizza in una passiva indifferenza tutte le distinzioni interne, come l'Assoluto schellinghiano, raffigurabile alla notte in cui tutte le vacche sono nere. Solo elevando la sostanza

a soggetto, si ha un'attiva forza differenziatrice, che sviluppa l'Assoluto nella serie dei suoi momenti.

« Che la verità è reale solo come sistema o che in sostanza è essenzialmente soggetto, è espresso nella rappresentazione che l'Assoluto è Spirito: il più elevato concetto, che appartiene al nuovo tempo e alla sua religione. » E « la vita dello spirito non è vita che indietreggia innanzi alla morte, ma che la contiene in sé. Lo spirito guadagna la sua verità solo in quanto ritrova se stesso nell'assoluta scissione. Questa forza esso è, non come positivo che rifugge dal negativo, come quando diciamo che qualcosa è nullo o falso e, liberi da esso, passiamo a qualcos'altro; ma è questa forza solo in quanto ha in vista il negativo e permane in esso. Questo permanere è la forza magica che converte il negativo nell'essere. È la stessa forza che abbiamo chiamata soggetto, che dando esistenza al determinato, supera l'astratta immediatezza, e perciò è la vera sostanza, è l'essere o l'immediato che non ha fuori di sé la mediazione, ma è esso stesso la mediazione. »

A differenza del dommatismo che, movendo dal presupposto della sostanza, irrigidisce la verità in un risultato dato una volta per tutte, la nuova filosofia include nel suo procedimento dialettico il falso nella sua immanente lotta col vero. Perché mai? obiettano i dommatici. Non sono il vero e il falso pensieri determinati senza nulla in comune tra loro? Contro questa veduta si deve affermare — risponde Hegel — che la verità non è come una moneta impressa, che è data bell'e pronta e così può essere smaltita. E il falso non è una falsa moneta distinguibile esternamente dalla vera. Il

falso è un momento del processo attraverso il quale la verità si conquista: è il momento negativo, della disuguaglianza del pensiero con se stessso che si svela in quanto è superata. Tuttavia non si può dire che il falso costituisca una parte del vero, nel senso che l'uno e l'altro, pur contenuti insieme nella stessa proposizione, non si mescolano, come non si mescolano l'olio e l'acqua in uno stesso bicchiere. L'espressione è erronea, non diversamente da quella che unifica immediatamente il soggetto e l'oggetto, il finito e l'infinito, l'essere e il pensiero, perché prende i due termini fuori della loro concreta unità e li raccosta dall'esterno. Solo la mediazione dialettica ci dà il senso profondo del loro rapporto [16].

I princìpi enunciati debbono ora tradursi in atto nella costruzione del sistema.

---

[16] Tutti i brani citati sono estratti, *passim*, dalla Prefazione alla *Fenomenologia*.

IV

LA LOGICA

1. Preliminari. — Della logica abbiamo, oltre ad alcune redazioni preparatorie, contenute nei corsi di Jena e nella *Propedeutica filosofica*, due redazioni fondamentali, quella della *Grande Logica* di Norimberga e quella dell'*Enciclopedia*: molto più estesa la prima, più rapida e concisa la seconda. Vi sono alcune varianti tra l'una e l'altra; ma la distribuzione della materia e la linea principale dello sviluppo dialettico sono identiche. Una differenza preliminare tra le due sta in ciò: che la prima presuppone la *Fenomenologia*, la seconda no, e dà una diversa introduzione alla sua indagine. Ma la differenza è minore di quel che possa apparire all'esterno, poiché, cominciando l'una e l'altra con la categoria dell'essere, presuppongono egualmente il risultato a cui è giunta la *Fenomenologia*, cioè l'idea di un sapere che include in sé l'essere. Nella nostra esposizione, prenderemo per base la *Grande Logica*, ma utilizzeremo l'introduzione della *Enciclopedia* e le varianti della redazione enciclopedica che possono rendere più perspicui e meglio fondati i passaggi dialettici.

Nella prefazione alla 2ª edizione della *Grande Logica,* scritta pochi giorni prima della morte, Hegel ricorda la leggenda che Platone abbia rifatto sette volte i libri sulla repubblica, e soggiunge che « un'opera come la logica andrebbe rifatta settantasette volte ». Con queste parole egli ha voluto segnalare l'importanza essenziale che attribuiva alla logica, e insieme il senso di vitale scontento per l'opera compiuta. Quasi vent'anni prima, egli aveva già scritto: « Lo spirito nuovo ch'è sorto per la scienza, non meno che per la realtà, nella logica non s'è fatto ancora sentire. Ma quando la forma sostanziale dello spirito è mutata, è vano voler ritenere le forme di una cultura anteriore. Coteste forme sono allora foglie flaccide, che vengono spinte via dalle nuove gemme sorte già al loro piede »[1].

« Il concetto che fin qui si è avuto della logica, egli soggiunge, è basato sulla separazione, presupposta una volta per sempre dalla coscienza ordinaria, del contenuto della conoscenza dalla forma di essa, sulla separazione cioè della verità dalla certezza... Questi due elementi poi vengono ordinati l'uno di fronte all'altro, per modo che l'oggetto sia qualcosa già per sé compiuto, che per la sua realtà possa perfettamente fare a meno del pensiero, e che all'incontro il pensiero sia qualcosa di manchevole cui occorra completarsi in una materia ». « La vecchia metafisica aveva sotto questo riguardo un concetto più alto del pensiero, che non quello ch'è venuto di moda ai giorni nostri. Metteva cioè per base che ciò che per mezzo del pensiero si conosce delle cose e nelle cose è il solo real-

---

[1] *Logica* (tr. Moni), Prefaz., I, p. 3.

mente vero che le cose racchiudano. Il vero, dunque, per quella metafisica non erano le cose nella loro immediatezza, ma le cose elevate nella forma del pensiero, le cose pensate. Quella metafisica riteneva perciò, che il pensiero e le determinazioni del pensiero non fossero un che di estraneo alle cose; ma fossero la loro essenza »[2].

« Ma l' intelletto riflettente s' impadronì della filosofia. Per intelletto riflettente è da intendere l' intelletto astraente e perciò separante, che persiste nelle sue separazioni. Volto contro la ragione, questo intelletto si conduce come un ordinario intelletto comune o senso comune, e fa valere la sua veduta che la verità riposi sulla realtà sensibile, che i pensieri siano soltanto pensieri e che la ragione, in quanto resta in sé e per sé, non dia fuori che sogni »[3]. In tal modo, « le determinazioni della vecchia logica rimangono fisse nella loro immobilità e vengon messe tra loro solo in una relazione estrinseca: la derivazione delle così dette regole e leggi, soprattutto del sillogizzare, non vale gran che di meglio del maneggiamento di bastoncini di diversa grandezza, allo scopo di assortirli e di unirli secondo la grandezza loro, o a quel gioco di fanciulli consistente nel cercar di mettere insieme i pezzi corrispondenti di una pittura variamente tagliuzzata. Non a torto quindi si equiparò questo pensare al calcolare »[4].

Si adduce, per convalidare l' irrigidimento della logica nelle posizioni acquisite, che essa da Aristotele in poi non ha subìto nessun mutamento; ma

[2] *Ibid.*, pp. 25-26.
[3] *Ibid.*, p. 27.
[4] *Ibid.*, p. 35.

« da ciò si dovrebbe piuttosto trarre la conseguenza che essa abbia tanto maggior bisogno di un totale rifacimento, perché un continuo lavoro di duemila anni deve aver procurato allo spirito una più alta coscienza del suo pensare » [5].

Per vivificare le morte ossa della logica, bisogna dunque che il suo metodo si adegui alla novità e alla ricchezza del contenuto spirituale che deve spiegarsi attraverso di esso.

Allo scopo di meglio definire e differenziare la sua ricostruzione da quelle dei suoi predecessori, Hegel fa nell'*Enciclopedia* una rassegna delle principali posizioni del pensiero logico di fronte all'oggettività. La prima è data dal procedere ingenuo, il quale, senza ancora aver coscienza dell'interno contrasto del pensiero, sta fermo alla credenza che mediante la riflessione si conosca la verità e si acquisti la coscienza di ciò che gli oggetti veramente sono. Esso ignora che il soggetto e l'oggetto sono termini correlativi e che perciò la presenza e l'attività dell'uno incide sull'altro e lo trasforma. Ma quando, seguendo la sua propensione istintiva, li irrigidisce in due entità distinte, il pensiero ingenuo si converte in una metafisica dommatica, fondata sul principio d'identità o di non-contraddizione, che preclude la possibilità di intendere l'unità dei distinti e degli opposti [6].

La seconda posizione è l'empirismo. Questo eleva il contenuto della percezione a rappresentazione generale, a legge unitaria che regola la molteplicità e il divenire fenomenico. La novità di esso, rispetto alla posizione precedente, è che una rappre-

---

[5] *Ibid.*, p. 34.

[6] *Enciclopedia* (tr. Croce), §§ 26-32.

sentazione del pensiero viene assunta come norma e misura dell'oggettività; ma un'altra oggettività più oscura e impenetrabile resta nello sfondo, e con la sua invisibile presenza arresta il pensiero e lo costringe a tornare sulla posizione dommatica che pareva superata.

Un esempio vivo di questo progresso e di questo indietreggiamento ci è offerto dalla *Critica* kantiana, che si può considerare come una variazione più profonda sul tema dell'empirismo. Essa infatti, mediante le categorie e il principio dell'appercezione, fonda la conoscenza oggettiva, cioè ripone nel pensiero l'unità sintetica del soggetto e dell'oggetto. Quindi essa trasforma implicitamente la metafisica in una logica dell'attività conoscitiva. Ma al di là dell'oggettività fenomenica, Kant lascia sussistere un'oggettività diversa, quella della cosa in sé, che non solo è impenetrabile al pensiero, ma rende anche il pensiero impenetrabile a se stesso. Lo sviluppo logico della sintesi apriori avrebbe dovuto portare a una concezione in cui i due termini si svolgessero nello stesso ritmo dialettico; invece l'ombra della cosa in sé circoscrive la sintesi del sapere in una ristretta zona luminosa, in modo che non solo l'oggettività in sé, ma anche la soggettività in sé (e in ultima istanza la loro unità più profonda) cadono fuori della luce, nell'ombra che l'avvolge.

Quindi la dialettica trascendentale, invece di essere l'epilogo e il coronamento della scoperta della sintesi apriori, è degradata a un'apparenza ingannevole. Delle tre parti di cui essa consta, la psicologia razionale s' ingegna a mostrare i paralogismi in cui cade la ragione, quando vuol far dell'anima un'entità per se stante, semplice e immortale. E

non si accorge che quest'anima non è l'attività spirituale che scaturisce dalla sintesi apriori, ma il *caput mortuum* di un'astrazione sostanzialistica. E la cosmologia intende la necessità delle antinomie della ragione, ma le irrigidisce e le rende insolubili, trasferendo le forme spazio-temporali dei fenomeni (che la Critica stessa ha dichiarato soggettive e spirituali) sul piano della cosa in sé.

E finalmente la terza sezione della dialettica si è accanita a confutar le prove dell'esistenza di Dio, movendo dal presupposto di una scissione insuperabile tra il pensiero e l'essere e dell' impossibilità per il pensiero di uscir fuori dalla propria sfera. Ma « dire che questo trapasso non debba esser fatto, è dire che non si debba pensare ». Le prove dell'esistenza di Dio possono offrire il fianco alla critica, perché sono interpretazioni e descrizioni manchevoli dell'elevazione dello spirito dal mondo a Dio; ma contengono una verità profonda, come espressioni dell'attività di un pensiero che solo nel possesso della realtà trova il suo appagamento. E, quanto alla prova ontologica, che più di ogni altra sta a cuore ad Hegel, « parlandosi di Dio, questo è un oggetto di tutt'altra sorta che non cento talleri o qualsiasi altro concetto particolare. Infatti ogni finito consiste in ciò, e solo in ciò, che l'esistenza di esso è diversa dal suo concetto. Ma Dio deve espressamente essere ciò che può essere pensato solo come esistente, in cui il concetto involge l'esistenza » [7].

Qui Kant, a giudizio di Hegel, si dimostra inferiore allo stesso Jacobi che, con la dottrina del sapere immediato o della fede, ha fatto il salto

---

[7] *Encicl.*, § 51, nota.

dal soggetto all'oggetto, dall'uomo a Dio, dando così alla fede il valore di un presentimento di quella razionalità che, per gradi metodici e con piena consapevolezza del suo procedere, compie lo stesso passaggio. E il sapere immediato o la fede forma appunto la terza posizione filosofica del problema dell'oggettività che Hegel passa in rassegna, e che critica benevolmente dicendo che « la filosofia non può aver l' idea di contraddire le proposizioni del sapere immediato: essa potrebbe piuttosto rallegrarsi che queste sue vecchie proposizioni siano diventate convinzioni generali del tempo nostro... Anzi la filosofia del sapere immediato va così oltre nelle sue astrazioni, che vuole la determinazione dell'esistenza inseparabilmente congiunta, non solo col pensiero di Dio, ma anche con la rappresentazione del mio corpo e delle cose esterne... La differenza tra l'affermazione del sapere immediato e la filosofia si riduce soltanto a questo: che il sapere immediato assume una posizione esclusiva; o solo a questo: che si contrappone al filosofare »[8]. Altrove dirà, con tono più satirico, che il salto mortale di Jacobi, dall'uomo a Dio, non è mortale che alla filosofia.

La quarta ed ultima posizione, propria di Hegel, è quella che già conosciamo nel suo principio dialettico informatore e che ora dovremo vedere in atto. È la logica « come sistema della ragion pura, come regno del puro pensiero ». E aggiunge Hegel, non senza enfasi: « Questo regno è la verità come essa è in sé e per sé e senza velo. E il suo contenuto è l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza, prima della creazione della natura

---

[8] *Ibid.*, § 64, nota.

e di uno spirito finito »[9]. L'unificazione della forma e del contenuto, quindi della logica e della metafisica, discende dal principiò stesso della sintesi apriori, liberato dai residui della cosa in sé. Esso per altro non va inteso nel senso che le cose nella loro realtà empirica entrano nella costruzione logica; ma vi entra l'essenziale di esse, il loro concetto[10]. La logica hegeliana vuol essere pertanto una scienza strutturale; ma vuol concepire una struttura che sia insieme del pensiero e della realtà. E poiché solo il pensiero astratto si segrega dal reale e si chiude in un proprio mondo mentale, mentre il pensiero concreto, in atto, vive in un attivo scambio col mondo oggettivo, la nuova logica vuole, attraverso le determinazioni di questo pensiero, cogliere i rapporti essenziali che legano le cose tra loro e con esso. Il legame è dato appunto dalla dialettica, che svelando l'astrattezza e la contraditorietà delle determinazioni mentali, nella loro esistenza isolata e nel loro distacco dalle corrispondenti determinazioni oggettive, le connette in un sistema unitario, che abbraccia insieme tutti i momenti del pensiero e dell'oggetto del pensiero.

Questa logica, nel suo procedere, assume un carattere deduttivo, che non le si addice. Il termine d e d u z i o n e è uno di quelli che, pei fraintendimenti a cui hanno dato luogo, hanno più nociuto all'idealismo. Kant per primo ha parlato di una deduzione delle categorie dall'unità dell'appercezione. Ma non è bastato il chiarimento ch'egli ha dato, di voler usare quel termine, non in un senso logico (quasi che dall'unità vuota della coscienza

[9] *Logica*, I, p. 32.
[10] *Ibid.*, I, p. 17.

si potessero dedurre o trarre fuori tutte le determinazioni essenziali del pensiero), ma nel senso giuridico, di giustificare la pretesa delle categorie a una validità oggettiva, come fa l'attore in un giudizio, che deduce o produce le prove a favore della sua tesi. La suggestione di quel termine, nel suo tradizionale significato logico, è stata così forte, che prima Fichte, poi Schelling, e infine Hegel son caduti in equivoco, ed hanno dato l'impressione di trarre, con le loro deduzioni, il pieno dal vuoto. È vero che Hegel, in linea di principio, confuta questo errore, spiegando che il passaggio da una categoria più povera di contenuto a un'altra più ricca avviene non per analisi ma per sintesi, e che quindi il movimento procede dall'alto e non dal basso. Tuttavia, egli stesso dà molte volte, in pratica, fondamento all'accusa che le categorie sbuchino fuori dalle sue deduzioni quasi per un tocco di bacchetta magica.

Hegel divide la logica in due parti: oggettiva e soggettiva, e suddivide la prima in logica dell'essere e in logica dell'essenza. Questa divisione ha sollevato molte critiche, perché rompe lo schema triadico e lo ricostruisce, con lo sdoppiamento dell'essere e dell'essenza, in una forma diversa da quella paradimmatica. Cominciare dall'essere — si è detto — significa cominciare da qualcosa che si distingue già dal pensiero, dal soggetto; e quindi precludersi la possibilità d'intendere il momento finale (quello della logica soggettiva) come un ritorno del soggetto a se stesso, mediante quella oggettivazione. Ma si è risposto — da Hegel e dagli hegeliani — che la *Logica* presuppone la *Fenomenologia*, la quale sviluppa il momento soggettivo e prepara l'essere della logica come mediato già

dal pensiero. E si è replicato dai critici, che nella redazione finale dell'*Enciclopedia* questo presupposto viene a mancare, e l'essere resta campato in aria. Ma non c'indugiamo su queste sottigliezze scolastiche; la verità è che bisogna pur cominciare da qualche parte.

Il significato profondo dell'ordinamento dato da Hegel alla materia della Logica è che, movendo dalle determinazioni più astratte e più povere del pensiero e della realtà, si determina, sotto l'assillo dialettico di una ragione che ne svela la parzialità e l'astrattezza, un'implicazione di sempre nuove categorie, mediante le quali s'integra e si articola la struttura logica dell'universo.

Delle tre parti in cui l'opera si divide, la prima considera le categorie che potremmo dire le più periferiche e superficiali: quelle della qualità, della quantità, della misura. In esse l'essere è preso nella sua immediatezza qualitativa e quantitativa e le sue determinazioni si moltiplicano per una specie di gemmazione estrinseca. Il moto del pensiero va, come vedremo, dall'una all'altra, senza potere istituire connnessioni intrinseche: il mondo delle qualità e delle quantità è un mondo disperso, che si raccoglie e si collega solo dall'esterno.

Diversa è la struttura del mondo dell'essenza, che è oggetto della seconda parte della logica. L'essenza è l'essere che rientra in sé, si approfondisce e si sdoppia. Il rientrare in sé infatti è un riflettersi, quindi uno sdoppiarsi, ed insieme un connettersi degli elementi sdoppiati. Se nel mondo dell'essere ogni momento quali-quantitativo attraeva e respingeva da sé ogni altro in un rapporto estrinseco, qui invece si dà un richiamo interno dall'essenza all'apparenza, dall'interno all'esterno,

dalla causa all'effetto, dalla sostanza all'accidente. La logica dell'essenza è la logica delle relazioni, mediante le quali il cosmo comincia ad acquistare una struttura più compatta, a formare un sistema oggettivo ordinato e ben connesso.

Ma la chiave di volta della logica hegeliana è nella terza parte, nella logica del concetto. Immediate o mediate, superficiali o riflesse e approfondite, le relazioni poste nelle sezioni precedenti hanno il vizio comune di essere puramente oggettive, cioè di voler creare una struttura mentale del mondo, in cui la mente è come obliterata e irrigidita. Di qui la inconsistenza e la contraddittorietà di quelle determinazioni che, per sé prese, si rinviano dall'una all'altra o da un termine all'altro dello stesso rapporto, senza riuscir mai ad assolvere il compito esplicativo e costruttivo che si propongono. La logica del concetto è appunto quella che dà un centro di riferimento e di connessione a tutto il sistema, ne rivela l' implicito significato mentale e razionale, e, mediando l'oggettività delle categorie precedenti, le riconduce alla fonte della soggettività creatrice. Con essa, l'essere rientra nell' àmbito del conoscere, il finito nella circolazione dell' infinito, la parte nell'organicità del tutto.

In rapporto con la Critica kantiana, la logica dell'essere corrisponde a quella parte dell'*Analitica* che tratta delle categorie matematiche; la logica dell'essenza a quella che tratta delle categorie dinamiche; la logica del concetto alla *Critica del giudizio*. Ma vi sono varianti notevolissime nel numero e nell'ordinamento delle rispettive categorie, e profondamente diversa è la loro interna concatenazione.

2. La logica dell'essere. — Ordinariamente — osserva Hegel — si pone la quantità prima della qualità e senza portarne ragione alcuna (come nella tabella kantiana delle categorie). Ma la quantità è la qualità tolta e divenuta indifferente. Al contrario, la determinazione qualitativa è tutt'uno col suo essere, e non lo sorpassa, ma resta dentro di esso. Perciò le categorie della qualità sono le più semplici ed elementari.

a) *Qualità.* — Le tre prime categorie sono l'essere, il nulla, il divenire. L'essere è la pura indeterminazione e il puro vuoto: nel fatto è nulla. Il nulla è assenza di determinazione e di contenuto, indistinzione in se stesso. Ma il nulla è nel nostro intuire e pensare, o piuttosto è lo stesso vuoto intuire e pensare che era il puro essere. La verità non è nella loro indifferenza e indistinzione; ma è nella loro identità e opposizione insieme. La verità dell'essere e del nulla è pertanto quel movimento che consiste nell' immediato sparire dell'uno nell'altro: il divenire.

Questa « deduzione » che abbiamo testualmente riprodotta, può dar l'impressione (già da noi altrove notata [11]) che Hegel voglia trarre da due niente qualche cosa. Ed egli si sforza a varie riprese di chiarirne il senso, sia col rispondere alle obiezioni volgari sulla portata dell'identificazione dell'essere col nulla (che vale per l'essere indeterminato, non per questo o quell'essere); sia con l'illustrare l'origine storica del problema; e sia, finalmente, col porre in luce i sottintesi mentali della triade dialettica.

---

[11] Vedi p. 84.

Storicamente, la tesi che solo l'essere è e il non essere non è è stata affermata da Parmenide; e la tesi opposta che il nulla esiste si ritrova nelle concezioni orientali che fanno scaturire la realtà dall'abisso del nulla. Il vizio comune alla tesi e all'antitesi sta nel prendere i due termini isolatamente, mentre non sussistono che nel reciproco rapporto. Posto che solo l'essere è, Parmenide è stato costretto a negare il movimento, l'alterazione, il nascere e il morire delle cose, quindi a vuotare l'essere di ogni determinazione. E in seno alla stessa filosofia presocratica è sorta l'esigenza di dare una consistenza positiva al non-essere, come forza determinante e specificante. Così, nella filosofia di Democrito, il non-essere diventa il vuoto che circuisce gli esseri atomici e che è necessario non meno di essi per spiegare i movimenti e i mutamenti delle cose naturali. Ma Hegel non insiste troppo su questi riferimenti storici, che lo portano verso la dialettica dicotomica degli antichi, anziché verso la propria dialettica. Infatti dall'antitesi oggettiva del pieno e del vuoto, cioè dell'essere e del non-essere come limite, scaturisce un essere determinato, che è già contenuto implicitamente nel limite. Sarebbe stato anche per Hegel più comodo saltare il divenire e concludere la prima triade con l'essere determinato: si sarebbe risparmiato così il difficile passaggio dal divenire a quest'ultimo. Ma Hegel, a differenza di qualche suo interprete [12], ha compreso che in quel modo avrebbe immobilizzato la dialettica fin dai primi passi e che il divenire gli era necessario come vivo fermento per sciogliere la rigidezza del divenuto.

---

[12] Per esempio il De Negri, *Interpretazione di Hegel*, p. 118 sgg.

Perciò egli insiste, nelle sue spiegazioni, sul carattere attivistico, non solo della sintesi, ma anche della tesi e dell'antitesi. Essere e nulla sono per lui cose statiche e vuote solo se son prese fuori del loro rapporto; ma sono vive e attive dentro di esso.

Così nel cominciare, nel nascere, nel mutare, nel perire, v'è una reciprocità dinamica dell'essere e del nulla: questi non sono enti e non enti, ma momenti positivi e negativi, affermazioni e negazioni, posizioni e opposizioni. In un certo senso, nella loro dialettica si racchiude tutta la logica hegeliana; e quegl'interpreti che, vedendo in essi sottintesa la fondamentale antitesi del pensiero e del pensato, del soggetto e dell'oggetto, hanno compendiato l'intera logica nella prima triade, non sono stati infedeli allo spirito dell'hegelismo. Ma Hegel ha voluto svolgere metodicamente e gradualmente il sistema delle categorie; perciò è stato costretto ad impoverire la prima triade e a dare ad essa quell'apparenza inconsistente che ne fa un facile bersaglio della critica.

Il passaggio dalla prima alla seconda triade è difficile a intendersi. Il divenire risolve e non risolve l'antitesi dell'essere e del nulla che si agita nel suo seno. L'essere e il nulla stanno in esso come dileguantisi l'uno nell'altro: l'essere che dilegua nel nulla è il passare; il nulla che dilegua nell'essere è il sorgere; ma il sorgere è a sua volta un passare e il passare è un sorgere. Il divenire dunque si contraddice, perché unisce in sé determinazioni opposte; ma una tale unione si distrugge. Il risultato è l'esser passato, ma non come nulla, ciò che sarebbe un ricadere in una delle determinazioni già tolte, ma come un passare che resta o un restare che passa: è l'esser determinato o l'es-

serci (*Dasein*), l'unità in cui l'essere e il nulla si neutralizzano.

La dimostrazione è poco convincente; in realtà, quel che Hegel vuol dire è che ogni divenire deve fissarsi almeno provvisoriamente in un divenuto, in un qualcosa di definito, per poi oltrepassarlo. E siamo così immessi nella seconda triade, dove, in luogo dell'essere indeterminato della prima, troviamo il qualcosa, la determinazione qualitativa più elementare. E come l'essere richiamava il nulla, così il qualcosa richiama il qualcos'altro; e l'unità dell'uno e dell'altro è il mutamento qualitativo, che è il divenire stesso in una struttura più differenziata.

Questa seconda triade può formularsi anche diversamente. Poiché il qualcosa ha fuori di sé il qualcos'altro e n'è limitato e lo limita, esso è il finito. Ma appartiene alla natura del finito il sorpassarsi, perché porre un limite è andare già al di là di esso. Perciò ogni finito ne richiama un altro, e insieme lo respinge da sé, lo include e lo esclude: questa è la contraddizione che gli è insita. E l'intelletto astratto immagina di risolverla con un progresso all'infinito, che invece la conferma, perché costringe il pensiero a spostarsi indefinitamente da una posizione all'altra, senza mai trovare un punto di sosta.

Il progresso all'infinito è ciò che Hegel chiama la falsa infinità e che dà luogo a una falsa dialettica. Posto infatti il finito in relazione esterna con l'infinito, si dà un'alternanza e uno scambio di parti tra l'uno e l'altro: l'infinito, in quanto ha fuori di sé il finito, è limitato da esso, cioè diviene finito, e questo a sua volta richiama l'altro, non potendo restare nei suoi limiti. La rappresentazione

sensibile di questa falsa infinità è la linea retta che si estende indefinitamente. Ad essa si contrappone quella del vero infinito, come un circolo, in cui l'inizio e il termine della linea generatrice si congiungono. Il vero infinito non esclude da sé il finito ma l'include: nella fase che qui consideriamo, esso è il finito stesso che si conclude nel ciclo dei suoi momenti e si pone come un tutto. Ma con ciò la qualità è neutralizzata: l'*uno* che emerge dalla dialettica qualitativa è già il principio della quantità, che contiene in sé, superata e fissata, la mutevole qualità.

b) *La quantità.* — Sul piano più alto della quantità si riproducono le fasi della stessa dialettica. In essa il mutamento qualitativo è annullato, ma si crea un movimento nuovo. L'*uno* infatti esige gli altri uno: li richiama e insieme li respinge da sé; col suo moto esso pone in essere la serie numerica. Questa è continua e discreta: continua perché formata di molti, discreta perché formata di singole unità. Continuo e discreto non sono perciò da considerare come specie diverse della quantità, ma come momenti di essa. L'insolubilità delle famose antinomie kantiane sulla divisibilità e e indivisibilità all'infinito dello spazio, del tempo, della materia, deriva dall'incomprensione del principio unitario che sta a fondamento dell'antitesi. In quanto son presi secondo la semplice discrezione, la materia, lo spazio, il tempo, sono assolutamente divisi: il loro principio è l'uno. Ma secondo la continuità, quest'uno è tolto, e resta la possibilità indefinita di dividere, senza mai giungere a un limite ultimo. Pertanto, la vera soluzione delle antinomie « può consistere solo in ciò, che due

determinazioni, in quanto sono opposte e necessarie a un solo e medesimo concetto, non possono valere nella loro unilateralità, ciascuna per sé, ma hanno la loro verità soltanto nell'esser tolte, nell'unità del loro concetto »[13].

La reale unione della continuità e della discrezione è la quantità limitata e determinata, poiché la discrezione ivi è contenuta come pluralità di « uno », o numero di « volte », e la continuità come unione determinata degli uno. E le « volte » debbono essere contate; perciò il quanto non può concepirsi che come numero. Di qui le operazioni aritmetiche acquistano il carattere di sintesi del discreto e del continuo: per esempio, nella divisione si determina quante volte (discreto) un numero entra in un altro (continuo, perché preso come un tutto unito).

Ma la dialettica del continuo e del discreto, che il quanto risolve, si riproduce in seno ad esso nell'antitesi tra l'estensivo e l'intensivo. Se le unità che son comprese nel quanto son considerate come grandezze discrete, il loro insieme è un quanto estensivo; se come una grandezza continua, è un quanto intensivo o un grado. La differenza sta in ciò che nel primo caso le unità sono l'una fuori dell'altra; nel secondo l'una dentro l'altra: per esempio il 20° grado di calore contiene in sé tutte le venti unità di calore. Ma, come la discrezione e la continuità non sono specie diverse di grandezze, bensì momenti di essa; così l'estensione e l'intensità sono momenti del quanto, e come tali si convertono l'una nell'altra: per esempio il 20° grado di calore può essere espresso estensivamente nella lunghezza di una colonna di mercurio.

---

[13] *Logica*, I, p. 218.

Al pari del finito nella sfera della qualità, anche il quanto richiama un altro quanto, e questo un altro ancora all'infinito. Questa cattiva infinità suol essere considerata come qualcosa di sublime. Il pensiero soccombe innanzi alla rappresentazione dell'immenso; ma ciò che fa soccombere il pensiero non è che la noia della ripetizione. Accade come a chi, sognando di andare per un lungo cammino sempre più lontano a perdita di vista, finisce col cadere o con l'esser preso dalle vertigini. L'astronomia è una scienza meravigliosa non perché tratti questa vuota infinità quantitativa, ma pei rapporti di misura e per le leggi che istituisce tra i corpi celesti nello spazio, costituenti il vero infinito razionale al posto dell'infinito immaginario [14].

In termini logici, questa neutralizzazione della falsa infinità, e con essa del quanto, mercé il vero infinito, è il rapporto quantitativo che fissa in un ordine costante il sottoposto mutamento delle quantità. E come l'*uno* concludeva e fissava il divenire qualitativo nella sfera della quantità, così il nuovo rapporto neutralizza il divenire quantitativo nella sfera della misura.

c) *La misura.* — Questa è l'unità sintetica della quantità e della qualità: è la quantità qualificata o la qualità quantificata. C'è tra le qualità e le quantità un rapporto o una serie sempre più complicata di rapporti, che forma oggetto delle scienze della natura. Ogni rapporto, annullando alcune differenze del divenire, determina una costante; e le varie costanti, integrandosi tra loro in

---

[14] *Ibid.*, I, pp. 270-72.

nuove misure di ordine superiore, tendono ad immobilizzare il mondo in un sistema di leggi fisse.

Ma siffatta visione che appaga l'intelletto astratto non soddisfa la ragione, la quale aderendo al concreto divenire avverte che questo non si lascia imprigionare negli schemi della misura e tende a sorpassarli. Innanzi tutto, non v'è un'esatta corrispondenza tra le quantità e le qualità. Noi osserviamo che le quantità mutano mentre le qualità restano costanti: per esempio aumentando la quantità di calore, l'acqua conserva i suoi caratteri qualitativi. Ma v'è un punto in cui un ulteriore accrescimento quantitativo produce un mutamento qualitativo improvviso: così elevandosi la temperatura a 100 gradi, l'acqua si converte in vapore.

Più generalmente, si avverte che nei diversi gradi della realtà naturale la possibilità d'istituire un'esatta misura è diversa. È massima nella meccanica e nella fisica, dove le qualità scompaiono nella massa bruta; decresce nello stadio degli organismi animati dove c'è un gioco più complesso delle parti tra loro e col tutto; è minima nell'ordine delle cose spirituali, dove i momenti qualitativi sono in decisa prevalenza.

È così che, al limite della misura, v'è ciò che non comporta misura (il *Maassloss*, lo smisurato), che rappresenta su questo piano quel che rappresenta il falso infinito sui piani inferiori. Esso cioè segna il punto in cui una categoria, giunta al massimo suo sviluppo, si dimostra incapace di abbracciare la realtà tutt'intera, e con la sua contraddittorietà e con la sua insufficienza esige e prepara un integramento superiore.

3. La logica dell'essenza. — Attraverso le fasi dialettiche fin qui considerate, l'essere si è svolto nelle sue determinazioni qualitative, ed ha poi cominciato a ripiegarsi su se stesso nella quantità, che chiude e ferma il processo della qualità per ricominciarne un altro. Il nuovo moto infatti è quello di un quanto qualificato, avente già un principio di mediazione. Se la qualità era il puro « in sé », la quantità è un « per sé », è l'uno che, fermando il circolo delle inconsistenti determinazioni qualitative, si pone come un « discreto », ma si muove poi a sua volta come un continuo, e, sviluppando le sue interne contraddizioni, apre la via al terzo processo della misura. Questo sviluppa l'unità implicita della quantità e della qualità in una serie di rapporti quali-quantitativi, che vince l' indeterminatezza dei termini, ma in ultima istanza si dimostra insufficiente a stringere tutta la molteplicità sottoposta.

Al termine della logica dell'essere, noi avvertiamo che la sottile trama delle relazioni superficiali e periferiche non ci dà ragione adeguata delle cose e che un approfondimento ulteriore di quelle relazioni è necessario. Le qualità e le quantità formano un molteplice ancora disperso e inconsistente, senza uno stabile centro che lo raccolga e lo connetta in un sistema unitario.

Ma questo senso d' insufficienza che noi avvertiamo non è qualcosa che sopraggiunga all'essere dall'esterno. La peculiarità della logica hegeliana sta nel porre nell'essere stesso l'esigenza di ripiegarsi e di approfondirsi. E ciò è possibile, perché urge in esso quella medesima ragione che opera in noi e che ci fa avvertire l' insufficienza della posizione raggiunta.

L'essere che si riflette, che si ripiega su di sé, è l'essenza.

Il termine tedesco *Wesen* (essenza) è formato etimologicamente dal participio passato del verbo essere (*gewesen*), come per significare che l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo. E la stessa origine etimologica ha il termine aristotelico che designa l'essenza: τὸ τί ἦν εἶναι, l'essere che era, che indica anch'esso la permanenza originaria dell'essere nella sua radice. E al nome corrisponde esattamente la funzione logica. L'essere è il mero immediato; ma « in quanto il sapere vuol conoscere il vero, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello nella supposizione che, dietro a quell'essere, vi sia ancora qualcos'altro, e che questo fondo costituisca la verità dell'essere » [15].

L'atto della riflessione dell'essere su se stesso, che dà origine all'essenza, lo sdoppia. Come i corpi si raddoppiano, quando si riflettono in uno specchio, così si comportano anche gli oggetti verso lo spirito che li rappresenta. Bisogna però aggiungere che la riflessione, di cui si parla in questo stadio del procedimento dialettico, non è la nostra, non è un'attività soggettiva che si contrappone agli oggetti, ma è una riflessione intrinseca all'oggetto stesso, cioè all'essere. Ed essa non è unilaterale, ma bilaterale: ogni parte riflette ed è riflessa, quindi ognuna appare nell'altra. La natura delle relazioni è tale, che l'essenza richiama l'apparenza, e questa quella: di qui deriva il loro gioco dialettico.

---

[15] *Logica*, II, p. 5.

I momenti progressivi di questa dialettica sono tre: nel primo l'essenza pare (*scheint*), nel secondo appare (*erscheint*), nel terzo si manifesta (*sich offenbart*). Sono tre gradi di approfondimento dello stesso processo, per cui prima si dà una semplice riflessione dell'essenza in sé, poi una estrinsecazione dell'essenza nel fenomeno, e infine un'attuazione piena di essa nella realtà effettiva (*Wirklichkeit*). La successione è logica, non temporale: essa simboleggia l'implicazione progressiva di nuove categorie che connettono sempre più strettamente la molteplicità fenomenica in un sistema unitario. E la legge a cui questo movimento obbedisce è data dalla correlazione dei due termini: non solo non v'è essenza che non appaia, interno che non si esteriorizzi; ma v'è commisurazione tra essenza e apparenza, tra interno ed esterno; quindi v'è sforzo continuo delle manifestazioni dello spirito per adeguarsi all'essenzialità della fonte. In ciò sta la ragione del progresso dialettico.

a) *La riflessione.* — Le categorie della riflessione, della pura essenza in sé, sono l'identità, la differenza, la ragion d'essere (*Grund*). Il primo e più elementare sdoppiamento dell'essere è quello per cui esso si pone come identico a sé. Nel modo come la logica formale concepisce il principio di identità, il carattere dinamico di esso è del tutto annullato, e non resta che una vuota tautologia: A = A. Ma, come appare nel processo dialettico, l'identità implica uno sdoppiamento, quindi include in sé la differenza. In questo suo carattere sintetico è il suo pregio e la sua efficacia nella conoscenza. Togliete la sintesi, e l'identico non è che l'identico, il diverso non è che il diverso: da una

parte tutte le differenze si neutralizzano in quell'assoluto in cui « tutte le vacche sono nere »; dall'altra la diversità si disgrega e si sparpaglia, in un mondo di cose, di cui non v' è una che sia eguale all'altra (come ha mostrato Leibniz col suo principio degl' indiscernibili). Ma il diverso, senza l' identico, non è neppur diverso, perché non può esser collocato con gli altri sopra uno stesso piano su cui risulti la sua diversità; e l' identico, senza il diverso, non può paragonare, e quindi confermare la sua identità; quindi le parti rispettive si scambiano in una vuota alternanza intellettualistica, di cui ha dato stucchevoli esempi la sofistica antica.

L'unità dell' identico e del diverso invece ci pone nel cuore della vita dello spirito, dove ognuno dei termini si avviva per mezzo dell'altro, e l' identità si diversifica e la diversità s' identifica, in un doppio ritmo di espansione e di contrazione, che è come la diastole e la sistole dell'organismo spirituale.

Nel gioco dialettico dei due momenti, la diversità si specifica in distinzione, opposizione, contraddizione. Noi non c' indugeremo su questo processo, che abbiamo già esaminato, parlando dei princìpi informatori della dialettica hegeliana [16]. Basti qui ricordare che la distinzione è la diversità ricondotta nell'orbita dell'unità; che l'opposizione è lo sviluppo della distinzione, perché ciascuno dei distinti, reclamando per sé l' intera unità, si oppone agli altri e lotta con essi; e la contraddizione è l'opposizione stessa, non più posta tra due oggetti, ma trasferita in un medesimo soggetto. Come tale essa genera quell' inquietudine ed irrequietezza dialettica che esige una mediazione e un superamento.

---

[16] Vedi Cap. II, p. 73 sgg.

E la mediazione è la ragion d'essere (il *Grund*), che sintetizza l'identità e la diversità, dando alla diversità una propria ragione, un proprio fondamento. La categoria che qui incontriamo è stata scoperta da Leibniz, che ha dato ad essa appunto il nome di principio di ragion sufficiente, per significare che ogni fenomeno, cioè ogni diverso, dev'essere ricondotto a una sua ragion d'essere, che lo spieghi e l'inveri. Ma nello stadio dialettico finora raggiunto questo principio ha un significato restrittivo: esso indica soltanto il fondamento (*Grundlage*) a cui le apparenze riferiscono il loro essere, e non ancora la sostanza, la causa, né tanto meno l'intrinseco principio concettuale che informa il loro rapporto: le quali specificazioni sopravverranno in uno stadio ulteriore.

b) *Il fenomeno.* — Con la ragion d'essere, l'essenza passa nell'esistenza. Questa è l'apparenza fondata: qualcosa di più alto della mera parvenza (*Schein*) della precedente fase dialettica e di più alto ancora dell'essere determinato (*Dasein*) emerso dal divenire qualitativo. L'esistenza non è l'apparire della riflessione « in sé », ma della riflessione in altro; è l'in sé dell'essenza che si riflette nel fenomeno. « Essa è perciò la moltitudine indeterminata degli esistenti come in sé riflessi, che insieme appaiono in altro, sono relativi e formano un mondo di reciproche dipendenze e d'infinite connessioni di ragioni (*Gründe*) e di conseguenti (*Begründete*) » [17]. In altri termini, come il divenire qualitativo si dirompe in una molteplicità di quali e il divenire quantitativo in una molteplicità

---

[17] *Enciclop.*, § 123.

di quanti, così l'essenza si manifesta in una molteplicità di esistenti, e ciascuno di essi trova il fondamento di sé negli altri, in modo da formare una trama d' interdipendenze, che costituisce il mondo delle cose o dei fenomeni.

Ci può sembrare strana l' identificazione dell'esistenza con la cosa (*Ding*), perché siamo tentati d' interpretarla col sentimento che abbiamo di noi stessi, come esseri viventi e spirituali. Ma non dobbiamo dimenticare che al livello dialettico al quale siamo giunti la vita e lo spirito non sono ancora apparsi, e che l'esistenza di cui qui si parla è quella meramente fenomenica che emerge da una riflessione interna al mondo oggettivo. Come tale essa non è che l'apparenza fondata o la cosa: una identificazione che consente ad Hegel di confutare ancora una volta la kantiana cosa in sé, che contraddice al carattere essenziale della cosa, di avere il suo fondamento in altro.

E col concetto della cosa ci si ripresenta la distinzione, che già conosciamo dalla *Fenomenologia*, della cosa e delle sue proprietà e la contraddizione interna tra esse, perché o l'unità cade fuori della molteplicità o questa fuori di quella, senza che il pensiero possa mai poggiare sopra uno stabile rapporto. Siamo ancora nello stadio in cui il nesso tra il fondamento e il fenomeno si dimostra troppo estrinseco; sotto un certo aspetto la cosa ha le proprietà, sotto un altro, è le sue proprietà, e questo squilibrio tra l'avere e l'essere è una delle cause dell' inconsistenza del concetto.

Per approfondire il fondamento e rinsaldare il nesso, la dialettica dell'essenza si sviluppa in nuove coppie di categorie di relazione: forma e contenuto, tutto e parti, forza e manifestazione, interno

ed esterno. La sezione della *Logica* in cui esse son «dedotte» è la più tormentata e involuta di tutta l'opera, perché Hegel si sforza di trarle l'una dall'altra, invece di considerarle come specificazioni parallele o complementari dello stesso processo. Noi risparmieremo al lettore quel vano tormento e analizzeremo ciascuna coppia per sé.

Il rapporto tra forma e contenuto ha nella logica hegeliana un carattere dinamico, mentre nella comune logica tradizionale ha un carattere statico. Forma non è un rigido stampo che imprigiona un contenuto, ma è un interno principio formatore, a cui il contenuto non preesiste come passiva materia da modellare, ma che trae da sé il suo contenuto. Perciò i due termini del rapporto si reciprocano, come ci è dato osservare nei fenomeni vitali, dove la vita foggia e alimenta il contenuto vivo in cui si estrinseca, e questo rifoggia e alimenta la vita; o nei fenomeni spirituali, per esempio in un'opera d'arte, dove la forma è il contenuto e viceversa. Ma al livello dialettico sul quale ci troviamo, questa reciprocità attiva è ben lungi dall'essere attuata. Qui la forma si configura ancora come legge, come stabile fondamento di un mobile contenuto, che permane identico nel mutamento delle cose. Essa perciò esprime una compenetrazione ancora imperfetta dell'unità e della pluralità, quindi uno stadio della ragione, del *Grund*, che ha bisogno di ulteriore sviluppo.

Nel rapporto tra le parti e il tutto l'essenzialità consiste in ciò che le une non possono stare senza l'altro e viceversa. Ma vi sono due modi opposti in cui il rapporto si costituisce: o son le parti che, aggregandosi, compongono il tutto; o è il tutto che si specifica nelle parti. Nel primo caso

son le parti che precedono ed hanno una funzione determinante; nel secondo la priorità e la determinazione spetta al tutto. I due casi corrispondono a due sistemi scientifici della natura, meccanico l'uno, organico l'altro, che sono concepiti in opposizione reciproca l'uno con l'altro. Ma il rapporto del tutto e delle parti non dà ragione di questa opposizione e tanto meno la dirime; anche qui è necessario il concorso di categorie più alte per dar conto del diverso comportamento dei fenomeni. E sarà la terza parte della *Logica*, la dottrina del concetto, quella che getterà luce su questa materia, che per ora resta nella penombra del *Grund*.

Più intrinseco è il rapporto tra forza e manifestazione, dove l'esteriorità delle parti al tutto in un sistema meccanico è tolta e il tutto è concepito come forza unitaria, che non presuppone le parti come date, ma le pone in essere come manifestazioni della sua attività. Nel concetto della forza si può dir che culmini la visione della realtà fenomenica; e la scoperta di questo centro dinamico intorno a cui gravita tutta la molteplicità delle apparenze ha talmente colpito i suoi stessi scopritori, che hanno finito per divinizzar la forza. Però, senza indebiti accrescimenti di attributi che appartengono a un ordine più alto, la forza non ha nulla che giustifichi questa elevazione agli altari: essa è bruta e cieca attività, operante senza finalità e intelligenza. Inoltre essa ha bisogno, per agire, di essere sollecitata dall'esterno, e ciò vuol dire che essa non possiede ancora quella piena libertà che compete a un'attività spirituale.

Infine la relazione dell'interno con l'esterno scaturisce da quella della forza e della sua manifestazione, e sviluppandone la contraddizione la-

tente, segna in pari tempo il limite del valore esplicativo di questi rapporti. Sul piano del fenomeno, l'interno non ha ancora quel significato che ha sul piano dello spirito, dove l'interno è la soggettività creatrice e l'esterno è la sua estrinsecazione oggettiva, e dove perciò tra i due termini si attiva un pieno ritmo dialettico. Invece, nel fenomeno, l'interno e l'esterno sono ancora due momenti della stessa oggettività naturale, che tende, sì, a sorpassare se stessa, ma non vi riesce, perché ivi il soggetto è un'esigenza e non un'attualità. Quindi l'interno del fenomeno è qualcosa che ancora non si differenzia compiutamente dall'esterno e che non giunge pertanto a dominarlo e a possederlo.

c) *La realtà in atto.* — Il terzo stadio del processo dell'essenza è la realtà in atto (*Wirklichkeit*), che rappresenta la sintesi dei due stadi precedenti, della riflessione in sé e della riflessione in altro, per cui la riflessione torna su se stessa, avendo superato la fase dell'alterità e unificato quel che in essa era diviso. Forma e contenuto, tutto e parte, forza e manifestazione, interno ed esterno, si raccolgono nell'alveo comune e di qui s'irradiano con tutta la potenza della loro essenzialità riconcentrata. Per misurare questo nuovo progresso, basta mettere a raffronto le nuove categorie, la necessità, la sostanza, la causa, con quelle precedenti. Anche in esse si dà, come in tutte le categorie dell'essenza, uno sdoppiamento, ma il rapporto dei termini si fa più intrinseco: per esempio il rapporto tra la sostanza e i modi è di ordine più elevato di quello del tutto e delle parti, perché tutta la sostanza si esprime nei modi, e questi non son parti di essa,

ma modificazioni strettamente collegate di un'attività unica e indivisibile. Quindi le categorie della realtà in atto portano le categorie del mondo fenomenico sul piano dell'assoluto, dove il fenomeno stesso appare come il fenomenizzarsi di un'attività noumenica.

Il concetto del reale in atto richiama quello del possibile e del necessario. Queste categorie modali hanno una funzione ben diversa nella logica hegeliana e nella logica tradizionale (ivi compresa, per questo riguardo, l'*Analitica* kantiana). Esse son dette modali, perché sembrano esprimere non dei rapporti tra gli oggetti stessi dell'esperienza, ma dei rapporti tra quegli oggetti e la nostra maniera di conoscerli. Così, la possibilità di una cosa o la necessità sua sono gradazioni della nostra conoscenza e non dell'esistenza di essa.

Ma Hegel ha negato, come abbiamo già visto, che la riflessione sia qualcosa di avventizio all'essenza; e qui egli riconferma quella negazione, facendo della modalità (che è appunto una forma riflessiva) una maniera d'essere propria degli oggetti. Quindi la possibilità è per lui un momento del processo della realtà in atto: essa è la potenza, la raccolta energia interna da cui procede ogni manifestazione. Si può facilmente avvertire la differenza col termine corrispondente della logica tradizionale. Come nelle prime categorie della riflessione (l' identità e la diversità), anche qui Hegel rende dinamico ciò che nell'altra è statico. Anzi, non v' è semplice analogia tra i due casi, ma derivazione diretta, perché, nella comune accezione formalistica, la possibilità non è altro che una dipendenza dell' identità: ciò ch' è identico con sé, o che non si contraddice, è possibile: una vuota

tautologia. Altra cosa è invece la possibilità reale, la potenza, che è per se stessa in via di tradursi in atto. E l'unità della potenza e dell'atto è la necessità.

Qui però è da notare che l'attribuire alla potenza un valore oggettivo porta con sé l'attribuzione dello stesso valore anche al caso (*Zufall*), per il fatto stesso che ogni possibilità reale ne implica altre opposte, che lottano e interferiscono tra loro. E il caso è appunto il risultato di questa interferenza: noi lo vedremo apparire nello stadio della natura e perfino in quello dello spirito (come arbitrio, *Willkür*).

Ma, all'infuori di questa inesplicabile deviazione, la razionalità del processo si riprende nel concetto di necessità, come unità del possibile e del reale. Ciò ch'è avvenuto non può non essere avvenuto; perciò è necessario. Ma la necessità vale non solo per ciò ch'è avvenuto, ma anche per quello che deve accadere. Come tale, essa non presuppone altro, ma è l'assolutamente incondizionato. Tuttavia, pur essendo compiuta sotto l'aspetto della determinazione, è ancora incompiuta sotto l'aspetto del fine. Essa si produce come una fatalità ineluttabile, ma non s'indirizza verso una meta: è il cieco destino, non la libertà dello spirito.

Come necessità incondizionata, stante per sé a fondamento di tutte le cose, l'essenza è la sostanza. Nel fissare i caratteri di questa categoria e i suoi rapporti coi modi corrispondenti, Hegel prende per modello la sostanza spinoziana. Egli vede in essa una forza irriflessa, ateleologica e impersonale, la cui potenza si manifesta nel rendere impotenti le cose particolari, facendone delle accidentalità effimere e nulle. Perciò non si può dire che essa sia

creatrice; in realtà è solo distruttrice. Altrove, criticando Spinoza, Hegel ha detto che la sua filosofia non cade nell'ateismo, ma piuttosto nell'acosmismo. Tuttavia, la sostanza è contradittoria, perché, se da una parte essa annulla le cose, dall'altra non sarebbe se le cose non fossero: senza modi, le mancherebbe infatti ogni possibilità di manifestare la sua potenza.

Quindi la relazione assoluta che questa categoria esprime non è veramente necessaria e incondizionata come pretende: la sostanza ha bisogno di essere integrata dalla causalità. Questa adempie, nella sfera della realtà in atto, a una funzione analoga a quella della ragion d'essere (*Grund*) nella sfera della riflessione, e della forza nella sfera del fenomeno; ma l'eleva a una potenza superiore. Il *Grund* non è produttivo (*hervorbringend*), ma è solo un fondamento, e la causa invece è produttiva. La forza ha bisogno di essere sollecitata dall'esterno, mentre la causa ha spontaneità e iniziativa.

Solo come causa, la sostanza è attiva e produce effetti. E il rapporto tra causa ed effetto è tale, che, da una parte, la causa manifestandosi nell'effetto si estingue in esso, dall'altra, la sua potenza rivive nell'effetto, che si converte a sua volta in causa. Di qui, una catena infinita di cause ed effetti, che rinnova, sul piano del rapporto assoluto, la falsa infinità che abbiamo già incontrata nei piani inferiori. E come prima, così ora, la falsa infinità è superata dal vero infinito, che ricongiunge il termine della linea con l'inizio. Questo avviene nella causalità reciproca, che scioglie la contraddizione, perché ivi la causa passa nell'effetto e insieme ritorna su se stessa. Pertanto, in questa forma più alta di causalità, non solo v'è produt-

tività e realizzazione, ma v' è anche, in forza dell'accennato ritorno, auto-produttività e auto-realizzazione. Riluce così, al culmine della logica dell'essenza, il sé, il soggetto, l'attività autonoma: imminente preludio della logica del concetto.

4. La logica del concetto. — In quest'ultima sezione ci si fa chiaro il senso di tutta la logica hegeliana, e la forza latente che anima il divenire dalle forme strutturali più basse della realtà alle più alte trova la sua piena esplicazione nella soggettività spirituale. Il programma, contenuto nell' introduzione alla *Fenomenologia*, di elevare la sostanza a soggetto trova qui il suo adempimento.

Nelle categorie dell'essenza abbiamo visto l'essere ripiegarsi su se stesso, approfondirsi, come per un'ansia segreta di scoprire un centro di tutte le proprie determinazioni, e quindi dell'intero sistema cosmico. Ma l'oggettività come tale, anche se sollecitata da un interno impulso soggettivo, non può raggiungere la meta. L'ultima sua tappa è la concezione di una sostanza universale, agitata internamente da una causalità, che ne percorre, per così dire, tutta la sfera e, ripiegandosi su se stessa in un'attiva reciprocità di cause ed effetti, la circoscrive. Ma questo interno movimento si neutralizza nell' immobilità della sostanza; e i centri di spontaneità causale che ne punteggiano la superficie si annullano nell'uniforme necessità dell' insieme. Anche integrando la sostanza spinoziana con le monadi di Leibniz, il determinismo della visione totale si sovrappone a quelle effimere individuazioni e le schiaccia.

Eppure noi avvertiamo che tutta questa costru-

zione oggettiva è come librata nel vuoto. Le determinazioni di cui consta sono infatti momenti di un pensiero che s'è straniato da sé e non vi si riconosce, allo stesso modo che la coscienza infelice non si ravvisava nel fato, che era la sua immagine fattasi estranea e nemica. Nemica è anche la sostanza, che è l'espressione scientifica del medesimo fato, e spiegando una forza implacabile distrugge le sue creature.

Ma v'è qui pure una possibilità di conciliazione. Simile al discepolo di Sais che, vincendo il terrore del nume, strappa il velo che lo copriva, e scopre nel volto della dea il suo proprio volto; il pensiero umano scopre nella necessità e nelle leggi del mondo oggettivo la propria opera. Ciò che prima appariva come oggetto impenetrabile, ora si palesa come soggetto trasparente a se stesso; e l'incombente necessità trova a sua volta nella libertà il suo centro e il suo motore. Il mondo soggettivo è dunque la verità del mondo oggettivo; esso è l'artefice che riprende consapevolezza, e quindi possesso, dell'opera sua in cui s'era obliato e apparentemente annullato.

Questo mondo soggettivo è il mondo concettuale: designazione generica, che si differenzia e si articola in vari momenti dialettici, i quali esprimono la progrediente ripresa di possesso che il soggetto fa dell'oggetto. E come nelle parti precedenti della logica, anche in quest'ultima, Hegel deve sfatare il pregiudizio che l'organismo dei concetti sia qualcosa che sopravvenga dall'esterno a una realtà già fatta; e per sfatarlo deve avvivare dall'interno quei concetti che la logica formale ha irrigiditi. « Per la logica del concetto, egli dice, diversamente da quella dell'essenza, v'è già un materiale pronto

e fissato, un materiale ossificato, e il compito consiste qui nel riaccendere il vivente concetto in questa materia morta. Se vi sono difficoltà nel costruire una città nuova in una landa deserta, ve ne sono anche maggiori, quando si tratta di dare una nuova disposizione a una città antica, solidamente costruita » [18].

Nel suo tentativo, egli riconosce di essere stato preceduto da Kant, la cui sintesi dell'appercezione « è uno dei princìpi più pronfondi per lo sviluppo speculativo ». Ma soggiunge che, mentre ci si attenderebbe da lui che nella ragione, cioè nel supremo grado del pensiero, il concetto dovesse perdere quella condizionalità empirica che ha nel grado dell' intelletto, l'attesa resta delusa. Solo nella *Critica del giudizio*, che è l'antecedente più immediato di questa parte della *Logica*, Kant ci dà, sia pure nella forma attenuata di un giudizio riflettente e non determinante, il principio di una visione organica e spirituale del mondo.

I momenti della logica del concetto sono tre: la soggettività in sé, la soggettività oggettivata e la soggettività assoluta o l' Idea.

a) *La soggettività.* — La materia di cui qui si tratta è la stessa della vecchia logica formale: il concetto, il giudizio, il sillogismo. Data la perfetta simmetria delle diverse parti della logica, dove ogni momento della fase anteriore ritorna nella seguente, arricchito e potenziato, le tre determinazioni della soggettività corrispondono a quelle della riflessione in sé: il concetto all' identità, il giudizio alla differenza, il sillogismo al fondamento (*Grund*).

[18] Avvertenza alla 2ª parte della *Logica* (tr. Moni, volume III).

È divenuta un'abitudine in filosofia, osserva Hegel, dir male del concetto e rendere spregevole questo che è il sommo fastigio del pensare. Lo si considera come più povero delle sensazioni; mentre il lavoro concettuale sorge dalla dimostrazione dialettica della loro insufficienza e nullità e costituisce l'unificazione e l' inveramento della loro molteplicità dispersa e frammentaria. Al contrario, Hegel fa valere come caratteri intrinseci del concetto la concretezza, l'organicità e l'autonomia.

Il concetto è l'universale concreto, ben diverso dall'universale astratto della logica formale. Quest'ultimo è la mera generalità empirica, che esclude da sé il particolare e l' individuale; mentre il concetto vero e proprio compendia in sé i tre momenti: esso è l'universale che si particolarizza, e, svolgendosi nel giro delle sue determinazioni, fonde insieme, nell' individuo, l'universalità e la particolarità. In quanto tale, esso è un'attività organica, perché nell'organismo è il tutto che determina le parti, e l'unità del tutto si ricostituisce nell' individuo, come articolazione unitaria delle parti stesse. E nella sua organicità è la ragione del suo sviluppo, che procede dall' interno e ritorna all' interno, perfettamente differenziato. Autonomia o libertà è il termine che meglio caratterizza questo processo, che nel suo giro nulla accoglie dal di fuori, o meglio, che assimila tutto quel che accoglie.

Lo sviluppo del concetto è il giudizio, che nella sua etimologia tedesca (*Ur-teil*), esprime il dirompersi del concetto nei suoi elementi costitutivi, il soggetto e il predicato, e il loro ricongiungersi in unità per mezzo della copula. Mentre nella logica dell'essenza la cosa aveva le proprietà, qui il soggetto è il predicato: e l'essere non è più il vuoto

essere in sé, ma l'essere che si è fuso con l'essenza, il soggetto che s'identifica attivamente con l'oggetto.

Hegel distingue tre giudizi, che non sono tre specie distinte, ma tre momenti nella progressiva realizzazione dell'attività giudicante: il giudizio dell'essere, dell'essenza, del concetto, a seconda che il predicato è una categoria della qualità, della riflessione o del concetto. E la differenza del predicato implica una diversità di connessione col soggetto. Nel giudizio qualitativo, il rapporto dei termini resta, quanto al contenuto, ancora accidentale e contingente; esso è perciò inadeguato alla sua funzione. Nel giudizio di riflessione, il predicato esprime una determinazione essenziale del soggetto. Infine, il giudizio del concetto è quello in cui è immediatamente affermata la conformità del soggetto al concetto. Esso si suddivide in problematico, assertorio, apodittico, e nell'ultima sua forma, che è la più perfetta, rivela già un carattere mediato, che prelude al sillogismo. Infatti, l'apodissi è la giustificazione che il giudizio offre della connessione immediata tra i termini; un ulteriore sviluppo di questa giustificazione è la mediazione sillogistica. Ivi i due termini sono congiunti da un terzo, che prende il nome di medio, non dalla sua posizione, ma dalla sua funzione.

Hegel definisce il sillogismo come l'unità del giudizio e del concetto, nel senso che quel che nei giudizi formanti la premessa maggiore e la minore si divide, si congiunge in un concetto unico nella conclusione. E dei tre momenti impliciti nel concetto in generale, che si sviluppano nel processo logico, cioè l'universale, il particolare e l'individuale, si può dire che il concetto *stricto sensu* accentua l'universalità, il giudizio la particolarità, il

sillogismo l' individualità. E la graduazione dei sillogismi, non diversamente da quella dei giudizi corrispondenti, tende appunto a mostrare come si attua questa sua funzione individuatrice [19].

Quel che vogliamo ribadire, a conclusione della nostra rapida rassegna delle forme logiche, è che « il sillogismo non dev'essere considerato come un arbitrario o artificiale raggruppamento di giudizi nel pensiero. Noi, a parlare propriamente, non costruiamo sillogismi. Il processo sillogistico è piuttosto il modo universale con cui i fenomeni dell'universo manifestano se stessi. Esso è, inoltre, una vera descrizione dell' infinita attività mediante la quale l'Assoluto si manifesta. Hegel intende con ciò, che ogni essere e ogni attività dell'universo debbono essere considerati come la manifestazione di un universale per mezzo di certi caratteri particolari e specifici che esso rivela nella sfera di qualche definita individualità concreta. Il sillogismo è semplicemente un'espressione generale del processo che provvede alla svariata combinazione dell'universale, del particolare e dell' individuale nelle loro molteplici relazioni. Ogni concetto, che è un universale, manifesta se stesso in casi individuali, mediante caratteri particolari, che differiscono a seconda delle varie specie che esso abbraccia. E d'altro lato, ogni individuale rivela il suo completo significato solo quando può essere riferito al suo corrispondente universale in virtù dei suoi particolari caratteri.

Sembra appartenere alla natura stessa del pen-

---

[19] I momenti sono tre: il sillogismo qualitativo, il sillogismo della riflessione, il sillogismo della necessità.

siero il collegare in uno le tre idee di universalità, di particolarità e di individualità, nel che consiste, né più né meno, il processo sillogistico. Perciò la ragione, per sua stessa natura, tende a esprimersi nella forma di un sillogismo; e siccome appartiene all'essenza della ragione, secondo Hegel, di manifestarsi dinamicamente come l'essenziale forza costruttrice dell'universo, così ne segue che il principio sillogistico è alla base dei processi attivi della natura e della mente »[20]. Abbiamo voluto riferire per esteso questo brano dello Hibben, che compendia nel modo più chiaro il significato intimo della sillogistica hegeliana.

b) *L'oggettività.* — Non dobbiamo stupirci se ritroviamo a questo punto l'oggettività che avevamo lasciato con la logica dell'essenza. Non è più la stessa oggettività non ancora permeata dal soggetto, ma è l'oggettivazione del soggetto che deriva dalla funzione cosmica attribuita a quest'ultimo. Il meccanismo, il chimismo, la teleologia, che costituiscono la nuova fase dialettica, sono princìpi della nostra interpretazione concettuale della natura e non categorie della natura in cui il pensiero si oblitera e non riconosce se stesso. Siamo insomma sul piano della dottrina del sapere e non più dell'essenza.

Dei tre criteri d'interpretazione scientifica del mondo, il più semplice ed elementare, ma anche il più inadeguato alla complessità di esso, è il meccanismo. In ogni sistema meccanico, il tutto è composto di parti indipendenti l'una dall'altra, che si

---

[20] HIBBEN, *La logica di Hegel* cit., p. 208.

aggregano solo dall'esterno. Vi sono certamente dei gradi di questa esteriorità: massimo nei sistemi meccanici propriamente detti, minore nei sistemi dinamici, come quello della gravitazione, dove l'attrazione delle masse rivela una tendenza verso il centro, che sembra preludere a una certa affinità elementare.

Ma, preso generalmente, l'oggetto meccanico si comporta diversamente da quello chimico: ad esso la qualità è del tutto indifferente, mentre gli oggetti chimici si riferiscono gli uni agli altri mediante le loro qualità e tendono ad unirsi secondo un principio di affinità elettiva. Tuttavia, né il meccanismo, né il chimismo sono in grado di dare un' interpretazione universalmente valida della natura, perché l'uno è troppo discentrato, l'altro è troppo particolarizzato, e come tali corrispondono, l'uno al concetto generico, l'altro al giudizio; ma né l'uno e né l'altro ci danno il tutto nella sua individuazione, cioè l'equivalente cosmologico del sillogismo.

L' integrazione dei due manchevoli princìpi ermeneutici è la teleologia. Nel fine infatti v' è una reciprocità attiva del soggetto e dell'oggetto, v' è un' intenzionalità che si estrinseca e ritorna su se stessa. E il processo teleologico è quello in cui tutto il processo si compie. Il fine è in primo luogo una tendenza soggettiva verso l'oggettività, è uno stato di tensione, e perciò è una vivente contraddizione tra lo stato e la tendenza, che lo spinge ad attuarsi. Ma ogni fine attuato è mezzo a un altro fine, e nella catena strumentale che viene così a saldarsi si riproduce la falsa infinità del progresso all' infinito. Ma anche qui il ciclo si chiude con la finalità interna, veramente infinita, che non ha mezzi fuori

di sé, ma solo in sé. Ed essa prelude all'unità suprema del concetto e della realtà, del soggetto e dell'oggetto, all'Idea assoluta.

e) *L'Idea.* — La dialettica precedente ci ha mostrato l'Idea in atto di emergere dalla vita. Ma, poiché nell'ordine spirituale, il più alto ha in sé la ragione del più basso, è l'Idea che contiene in sé la vita come suo primo momento, ed è vita essa stessa, infinita ed insieme individuata. Nell'Idea, come vita organica, si sviluppano i tre momenti del concetto: la vita, diffusa per tutto il corpo (universale) si differenzia in organi distinti (particolare) per affermarsi come individualità concreta con l'attività strumentale di essi. Ma nella fase organica, la vita non realizza la piena potenza dell'Idea. Infatti, l'individualità dell'essere vivente è sopraffatta dall'universalità del genere, che si assicura solo a prezzo di essa la propria durata e sopravvivenza.

Solo nello spirito o nella vita spirituale la compenetrazione dell'universale e dell'individuale è compiuta, ed anche la morte fisica del singolo si spiega come momento di vita, e ciò che v'è di eterno nelle individuazioni spirituali trionfa della morte.

Le individuazioni più alte dell'Idea sono la conoscenza e l'azione, che illuminano e col loro concorso integrano i due aspetti fondamentali del mondo: il soggettivo e l'oggettivo. Con la conoscenza, gli oggetti sono accolti ed assimilati dal soggetto; con l'azione, i piani soggettivi dello spirito sono immessi nel mondo oggettivo: ognuna delle due attività neutralizza quel che di unilaterale può apparire nell'altra.

La conoscenza segue due vie: è analitica o sintetica. La prima ha per compito di liberare l'intelligibile dal sensibile e di ritrovare le forme ideali immerse nella massa dei fatti. Giunta al termine dell'analisi, la conoscenza procede sulla via della sintesi, ricomponendo in un tutto ciò che aveva diviso; ma il nuovo tutto a cui così perviene non è più quello da cui era partita: è un tutto differenziato nelle sue parti e penetrato dalla luce del pensiero. In questo processo, l'oggetto che prima appariva estraneo e ostile allo spirito è assimilato e idealizzato, conforme alla natura di colui che lo riceve.

E nell' inverso processo dell'azione, è la volontà che modifica e trasforma le cose, imponendo ad esse le sue leggi. Ma un'analisi particolareggiata dell'uno e dell'altro processo troverà la sua sede più propria nella filosofia dello spirito. È vero che Hegel ne parla estesamente anche nella *Logica*; ma non avendo ancora composto, quando scriveva questa opera, la sua filosofia dello spirito, si spiega che egli sia stato tentato di darne un saggio anticipato.

In sede di stretta logica basta soltanto indicare che conoscenza ed azione, pensiero e volontà, sono i due massimi momenti della ragione, e che la sintesi finale dell'uno e dell'altro è l' Idea assoluta, avente per suo organo la dialettica.

Questa fonde in unità i due procedimenti logici dell'analisi e della sintesi, che nella logica tradizionale appaiono ancora separati. Infatti, ciò che nella tesi è un tutto indifferenziato e inesplorato si analizza e decompone nei suoi elementi nell'antitesi e si rifonde nella sintesi dialettica. E il movimento complessivo si può raffigurare come un progresso sintetico, mediato da un continuo regresso analitico.

Ma l'unificazione teoretica che si compie per mezzo della dialettica non è a sua volta che un momento di una unificazione più vasta, che abbraccia insieme la conoscenza e l'azione. Queste, prese ciascuna per sé, lasciano sempre un residuo inassimilato e inesplorato: il pensiero presuppone un mondo oggettivo che gli è dato e che deve accettare com'è; la volontà si propone di fare il mondo come dev'essere, cioè conforme ai propri fini; ma il suo proposito si scontra con la resistenza delle cose ed essa è costretta a proiettarne l'adempimento in un manchevole «dover essere», che si sposta continuamente innanzi al suo sguardo come un mobile miraggio.

Nella dialettica assoluta dell'Idea, queste due manchevolezze sono superate: e il dato oggettivo della conoscenza si risolve, come abbiamo visto, nel riconoscimento che lo Spirito fa di esso come opera sua; e la resistenza che oppongono le cose alla volontà si svela come un elemento necessario al progresso dell'azione; quindi il dover essere si conforma alla realtà della vita spirituale.

Avendo sciolto tutti i nodi e superato tutte le contraddizioni degli stadi precedenti, l'Idea incarna il logo nella sua totalità e nella sua assolutezza: nella trasparenza della sua luce si rivela la struttura razionale dell'universo [21].

---

[21] Avrebbe dovuto trovare posto qui l'esame da noi fatto nel II capitolo del concreto organamento della dialettica hegeliana; ma abbiamo voluto premetterlo per ragioni didattiche. Il lettore tuttavia può, se preferisce, trasferirlo idealmente a questo punto.

V

LA FILOSOFIA DELLA NATURA

1. La Natura. — Se guardiamo il sistema hegeliano nella sua linea generatrice, esso ci appare perfettamente simmetrico nella distribuzione delle parti, imponente nello sviluppo armonico dell'insieme. L'Idea, che si organizza internamente nella logica, esce fuori di sé e passa nella natura, ripercorrendo, nelle fasi del divenire naturale, le fasi stesse che ha percorso nel divenire logico; e infine tornando a sé da questa πρόοδος cosmica, si riafferma come soggetto spirituale, che a sua volta si svolge in un ciclo simmetrico, fino a culminare nello Spirito assoluto.

Ma se guardiamo da vicino questo movimento e questo sviluppo, ci colpisce uno strano senso di immobilità e d'involuzione. Per cominciare, il passaggio dal logo alla natura è uno dei più famosi rompicapo dell'ermeneutica hegeliana. Non è un passaggio storico, quasi che l'Idea prima si organizzi dall'interno e passi poi ad organizzare il mondo fisico: se la struttura logica è come l'ossatura dell'organismo cosmico, non si concepisce una ossatura che si formi prima dei muscoli e degli

altri tessuti. Inoltre la successione temporale si crea nell'interno del processo della natura; perciò presuppone quel passaggio e non è in grado di fondarlo.

Ma non è neppure un passaggio logico o ideale. Non s'intende come l'Idea, che ha già superato la fase dell'oggettività e s'è raccolta nella soggettività spirituale, torni a uno stadio più elementare di sviluppo: più che un passare sarebbe un tornare indietro. D'altra parte, poiché sono i gradi più alti della dialettica che determinano e quindi precedono idealmente i più bassi, non c'è passaggio dal logo, alla natura, allo spirito, ma viceversa; quindi la natura è, rispetto allo spirito, un passato, e tale è il logo rispetto alla natura.

Il solo senso plausibile che si può dare al movimento è quello che risulta da una suggestione teologica, che Hegel ha involontariamente subìto. Egli ha detto che la logica è l'esposizione di Dio come egli è nella sua eterna essenza, prima della creazione della natura e di uno spirito finito. E come nella filosofia del cristianesimo le ragioni eterne delle cose sono precostituite nel Logo divino, ed hanno pertanto un valore strumentale nella creazione del mondo, così nella filosofia hegeliana la precedenza della logica ha un analogo significato, che però mal si amalgama col carattere immanentistico di essa e dà luogo a tutte le difficoltà già ricordate ed a molte altre che si potrebbero menzionare. Di qui, le continue oscillazioni di Hegel, tra una visione progressiva, che fa del passaggio alla natura un reale potenziamento dell'Idea, e una visione regressiva che ne fa una caduta o una fossilizzazione; tra una visione dinamica, che la pone in movimento, e una visione statica che l'immobi-

lizza e attribuisce all' Idea stessa il moto che attraversa le forme rigide del mondo naturale.

A varie riprese Hegel ha tentato di dare una formulazione organica alla sua concezione della natura: nelle lezioni di Jena, nella *Propedeutica filosofica* di Norimberga, nell' *Enciclopedia*, che contiene la redazione definitiva. E le spiegazioni e i chiarimenti aggiunti nelle lezioni di Berlino, e raccolti dagli scolari, sono stati infine rifusi nella *Grande Enciclopedia*, che costituisce perciò la fonte più ricca a cui lo studioso può attingere.

« La natura è l' Idea nella forma dell'esser altro. Poiché l' Idea è per tal modo la negazione di se stessa ed è esterna a sé, la natura non è esterna solo relativamente, rispetto all' Idea; ma l'esteriorità costituisce la determinazione, nella quale essa è come natura » [1]. In questa esteriorità, le determinazioni concettuali hanno l'apparenza di sussistere come indifferenti e isolate le une dalle altre; perciò la natura non mostra, nella sua esistenza, libertà alcuna, ma soltanto necessità e accidentalità. Ed è appunto segno della sua impotenza l'avere in sé le determinazioni del concetto solo astrattamente ed abbandonare l'esecuzione del particolare all'accidentalità esteriore.

Di qui, Hegel trae la conseguenza che la natura, considerata in sé, nell' idea, è divina; ma nel modo in cui si presenta, il suo essere non risponde al suo concetto; anzi è una contraddizione insoluta. Quindi essa è stata anche definita come la decadenza dell' Idea da se stessa, perché l' Idea, in quella forma di esteriorità, è inferiore a sé. E « si equivoca quando i fatti spirituali sono stimati da

[1] *Encicl.*, § 247.

meno delle cose naturali, perché il loro materiale è tolto dall'esterno, o perché son viventi. Come se la forma spirituale non contenesse in sé una più alta vitalità e non fosse più degna dello spirito che non la forma naturale. Ed anche quando l'accidentalità spirituale e l'arbitrio giungono fino al male, perfino il male è qualcosa d'infinitamente più alto che non i moti degli astri e l'innocenza delle piante, perché colui che così erra è pur sempre lo spirito »[2].

Inoltre, a torto è stata celebrata l'infinita ricchezza e varietà delle forme e l'accidentalità che si mescola nell'ordinamento naturale: è da mettere sul conto della superficialità sensibile, questo scambiare l'arbitrio e il disordine per libertà e razionalità. Anzi, « nell'impotenza della natura a far che il concetto proceda con fermezza nella sua opera, consiste la difficoltà, e per molte parti, l'impossibilità di trovar differenze rigorose di classi e di ordini per mezzo della considerazione empirica. Dovunque la natura mescola le linee divisorie essenziali con prodotti ibridi e cattivi »[3].

I tre gradi principali della natura, corrispondenti ai tre momenti del concetto, sono la corporeità universale, o la massa informe che ha l'unità e la forma fuori di sé; la corporeità particolare, cioè nelle sue specificazioni fisiche e chimiche; la corporeità individuale, o l'individuazione organica della vita. Meccanica, fisica, organica, corrispondono anche alle tre sezioni della logica, essere, essenza, concetto, e ne riproducono, anzi ne incorporano, le rispettive categorie.

---

[2] *Ibid.*, § 248 nota.
[3] *Ibid.*, § 250 nota.

2. Meccanica. — Hegel osserva che la natura comincia col quantitativo e non col qualitativo (al contrario della logica), per la speciosa ragione che « la sua determinazione non è, come l'esser logico, il primo astratto e l' immediato, ma è già essenzialmente il mediato in sé, l'essere che è esteriormente ed è altro »[4]. Meglio avrebbe fatto a porre anche questa anomalia sul conto dell' irrazionalità della natura.

Comunque, la filosofia della natura esordisce con lo spazio, che è definito come l'*Aussereinander* per eccellenza, cioè l'esteriorità delle sue parti l'una all'altra, e che si distingue nelle tre dimensioni, in virtù di una esteriorizzazione progressiva. Il primo elemento di esso è il punto, negazione dello spazio nello spazio; e il punto a sua volta negandosi, cioè sciogliendo la sua contraddizione, si estende nella linea, che poi genera la superficie, e questa il volume. Ogni parte limitata dello spazio è una negazione spaziale dello spazio, che esclude e include ogni altra, all' infinito, come nella nota dialettica della qualità. E la falsa infinità si risolve nel punto, non più spaziale, ma temporale, che è l' istante, il quale fissa, per così dire, una sezione trasversale dello spazio.

Ma l' istante a sua volta si muove, e il tempo che esso fonda col suo moto è l'essere che, in quanto è, non è, e in quanto non è, è: è il divenire intuìto. Si dice che nel tempo tutto viene e passa; ma non è nel tempo che ciò accade: il tempo stesso è questo accadere.

Le distinzioni del tempo sono il passato, il presente, il futuro: il passato non è più, il futuro non

---

[4] *Ibid.*, § 254 nota.

è ancora, il tempo esistente è perciò il presente; ma questo è il momento che nel sorgere passa, rinnovando così la contraddizione insita al tempo. Il vero presente è l'eterno, che non è travolto dalla ruota del tempo, ma la sovrasta.

« Il luogo è il porsi dell' identità dello spazio e del tempo, ed è altresì il porsi della contraddizione dei due. Il luogo è l' individualità spaziale e perciò indifferente, e tale è soltanto, in quanto è l' ideale punto spaziale, cioè il tempo. Il trapassare e riprodursi dello spazio nel tempo e del tempo nello spazio — sì che il tempo sia posto spazialmente come luogo, ma questa spazialità indifferente sia posta anche immediatamente come temporale — è il movimento »[5]. Queste parole di colore oscuro si chiariscono se si considera che nel movimento la posizione di un punto nello spazio varia col tempo, e il luogo che il punto occupa è l'unità spazio-temporale, che scioglie la contraddizione dei due termini. Il movimento è perciò l' incedere dello spazio nel tempo, e del tempo nello spazio.

E col movimento Hegel introduce anche la materia, mediante una « deduzione » analoga a quella che nella *Logica* ha tratto il divenuto o l'essere determinato (*Dasein*) dal divenire.

Come divenire concreto, cioè unità spazio-temporale, il movimento deve essere concepito come l'unità esistente dell'uno e dell'altro. A coloro che dubitano della legittimità di questo « trapasso » dall' idealità alla realtà, dall'astrazione all'essere concreto e determinato, Hegel risponde che l' impossibilità o la difficoltà di concepirlo è propria dell' intelletto astratto. « Si dice che la materia è com-

[5] *Ibid.*, § 261.

posta; ma questo si riferisce alla sua esteriorità astratta, allo spazio. Si dice che essa è impenetrabile e offre resistenza. Questi predicati non dicono altro se non, da una parte, che la materia sta per la percezione determinata, ed in generale, per un altro; e dall'altra, che sta altresì per sé. E le due determinazioni essa le ha appunto in quanto è l'identità dello spazio e del tempo, dell'esteriorità immediata [spazio] e della negatività che è per sé [tempo]. Il trapasso dall'idealità nella realtà ha luogo anche espressamente nei noti fatti della meccanica, nei quali l'idealità può prendere il posto della realtà e viceversa. Nella leva, per esempio, la distanza può esser messa al posto della massa e viceversa; ed una quantità del momento ideale produce lo stesso effetto del reale corrispondente. Nella grandezza del movimento, la velocità, che è la relazione quantitativa solo dello spazio e del tempo, rappresenta la massa; e reciprocamente si ha lo stesso effetto reale, quando la massa viene aumentata e quella proporzionalmente diminuita. Una tegola per sé non ammazza un uomo, ma produce questo effetto solo mediante la velocità acquisita; cioè l'uomo viene ammazzato dallo spazio e dal tempo » [8].

In quanto riproduce in sé l'esteriorità spaziale, la materia ha le sue parti l'una fuori dell'altra e si comporta indifferentemente verso i suoi stati, persistendo in essi finché non è spinta dall'esterno a mutare. In ciò consiste l'inerzia della materia, che Hegel intende modernamente come persistenza nel riposo o nel movimento finché un'altra causa ne la distoglie. Ma, in quanto la materia riempie spazio

[8] *Ibid.*, § 261 nota.

e tempo, essa è insieme divisa e unita, discreta e continua, esterna e tendente a interiorizzarsi: perciò le sue parti si respingono e si attraggono. La repulsione dipende dalla divisibilità, l'attrazione dall'indivisibilità; ed è questo il punto in cui l'esteriorità, e quindi la materialità inerte, tende a risolversi. Infatti, con l'attrazione si manifesta la tendenza della massa materiale verso un proprio centro; ma poiché essa è, a causa della sua esteriorità, discentrata, questo centro cade fuori di essa, cioè in un'altra massa materiale che l'attira. In ciò consiste la gravità, che è, « per così dire, la confessione della nullità che colpisce l'esteriorità della materia nel suo essere per sé, della sua mancanza d'indipendenza (*Selbständigkeit*) e della sua contraddizione »[1].

Con questa tendenza, anche se manchevole, verso il centro, la materia sorpassa la sua meccanicità ed inerzia e prelude a specificazioni più alte.

3. Fisica. — Nella meccanica dominano le categorie della quantità e della massa; nella fisica quelle della qualità e dell'essenza. L'oggetto della meccanica è la materia grave, che ha fuori di sé il suo Sé e lo cerca; quivi è la sua contraddizione immanente. La fisica scioglie questa contraddizione con l'apparire della luce, che è l'assoluta leggerezza, cioè la neutralizzazione della gravità. E i caratteri della luce sono opposti a quelli della massa: essa non è compatta e oscura, ma si diffonde e s'irradia, non si cerca ma si manifesta. Essa è nel regno della materia ciò che nel regno dello spirito è il sapere

[1] *Ibid.*, § 262.

o l' Io; perciò anche il comune linguaggio simboleggia la conoscenza in termini d' illuminazione.

Quando, soggiunge Hegel, il così detto realismo nega che esista l' idealità, bisogna rinviarlo tra l'altro anche a considerar la luce: questa manifestazione pura, che non è altro se non manifestazione. E l' importanza che ha per lui tale momento ideale — che, con la sua negatività, attiva il moto dialettico della natura — lo rende anche più corrivo e ingiusto contro Newton, che con la sua teoria emissionistica ha voluto ricondurre la luce sul piano della materia grave. « L' idea di raggi luminosi discreti e semplici, di particelle e fasci di essi, dei quali deve consistere una luce limitata nella sua espansione, fa parte di quelle barbariche categorie che Newton in ispecie ha rese dominanti nella fisica. È l'esperienza più comune che la luce, come non può mettersi in sacchi, così non si può isolare in raggi e stringere insieme in fasci di raggi »[8]. Voler far consistere il chiarore della luce di sette oscurità — come nella decomposizione dei colori dello spettro — equivale a voler far consistere l'acqua chiara di sette specie di terra[9].

Con la luce, la contraddizione della materia grave è sciolta e la gravità è superata, ma non annullata. Così si dà una opposizione tra la luce e la materia oscura e grave, che la interrompe e la toglie, ma nel tempo stesso si fa manifesta mediante la luce. Qui prendon corpo le considerazioni fatte nella logica dell'essenza, sulla riflessione e sullo sdoppiamento, per cui un concetto appare in un altro. Similmente ogni visibilità, astraendo dalle

---

[8] *Ibid.*, § 276 nota.
[9] *Ibid.*, § 320 nota.

condizioni organiche e fisiche che concorrono ad attuarla, riposa sulla riflessione della luce.

Sorvoliamo sulla parte più stucchevole della fisica hegeliana, che tratta della genesi dei corpi celesti, spiegandola col contrasto del grave e del leggero, della materia e della luce. Accenniamo qui soltanto che la fisica si divide in tre sezioni: quella dell'universale individualità (la luce); quella della particolare individualità (coesione, suono, calore); quella dell' individualità totale (polarità). Nell'ultima sezione, per la natura stessa della materia trattata, il ritmo dialettico si ravviva, e la contraddizione, che è l'anima della logica, si riaccende. Le polarità magnetiche, elettriche, chimiche, danno esemplificazioni concrete e suggestive dell' identità che si differenzia e si oppone, degli opposti che si identificano e s' unificano: i poli omonimi si respingono, i poli opposti si attraggono, e il risultato non è una neutralizzazione reciproca, ma è qualcosa di positivo che emerge dalla lotta, e che si sviluppa per gradi.

Quando la polarità è lineare, cioè l'attività dei poli opposti si esercita ai due punti estremi di una linea, si ha il magnetismo. Quando è superficiale, cioè l'azione si distribuisce per tutta la superficie del corpo, si ha l'elettricità. Quando si dà in tutto il volume, si ha il chimismo, che è la sintesi dei due processi precedenti. In questa sezione, Hegel ricalca passivamente le orme di Schelling.

Il processo chimico è analogo alla vita, perché produce e annulla corpi individuali, e perché le affinità elettive su cui si fonda preludono a quelle della fisiologia. Se potesse proseguir da sé, indefinitamente, sarebbe esso stesso la vita; ma, poiché nel conseguir la sua meta si estingue, non è vitale,

ed appartiene ancora alla natura inorganica, di cui forma la manifestazione più alta. La fiamma che si accende nella sintesi chimica (come aveva già detto Schelling, la combustione è una sintesi, non un'analisi) è già presentimento di quel fuoco di vita eraclíteo che da se stesso si accende.

4. Organica. — La vita è auto-produzione, cioè processo che dall' interno foggia la figura esteriore dell' individuo organico, e mediante l'assimilazione degli elementi della natura esterna conserva e sviluppa questa individualità, e infine mediante la riproduzione la propaga. Perciò Hegel distribuisce la dialettica dell'organismo in tre momenti: « *a*) come idea individuale che nel suo processo si riferisce solo a se stessa — la figura (*Gestaltung*); *b*) come idea che si riferisce al suo altro, alla natura inorganica, e la pone idealmente in sé — l'assimilazione; *c*) come idea in quanto si riferisce all'altro che è esso stesso individuo vivente, e così nell'altro si riferisce a se stessa — il processo del genere » [10].

Le fasi della vita organica sono tre: geologica, vegetale, animale, che riproducono le articolazioni del concetto, in quanto la prima ci dà l' immagine universale della vita, l'altra la soggettività particolare e formale, la terza la soggettività singola e concreta.

La terra non è un corpo vivente come la pianta e l'animale, ma è il fondamento, il compendio e il sistema di tutti i corpi viventi. Perciò Hegel la chiama organismo geologico. « Le membra di questo

---

[10] *Ibid.*, § 352.

organismo, che è solo in sé, non contengono quindi il processo vitale in se stesso, e costituiscono un sistema esterno, le cui formazioni rappresentano lo svolgimento d'un' idea giacente nel loro fondo, ma il cui processo di formazione è un processo passato »[11]. E mentre il non vivente è senza storia, la terra, in quanto vivente nel suo tutto, ha una storia, che Hegel si sforza di tracciare con dati insufficienti, distinguendo un vecchio e un nuovo mondo e dialettizzando il vecchio, in modo che Africa e Asia formano un'opposizione, che è mediata dall' Europa, la parte razionale della terra. È un tema che sarà ripreso più ampiamente nella filosofia della storia.

« Sulla terra, e specialmente sul mare, come possibilità reale della vita, erompe in ogni punto, in apparizioni infinite, la vitalità puntuale e passeggera: licheni, infusori, una quantità immensurabile di punti fosforescenti sul mare. La *generatio aequivoca*, che ha quell'organismo oggettivo fuori di sé, è limitata per l'appunto a cotesti organismi puntuali, che non si svolgono in organizzazioni determinate, né si riproducono (*ex ovo*) »[12].

Sono i preludi dell'organizzazione particolare della vita, che ha il suo compimento nel mondo vegetale. La pianta sta nel mezzo tra il cristallo minerale e la libera forma animale.

Il suo processo formativo è, come aveva detto già Goethe, una metamorfosi. Tutte le parti della pianta sono identiche: « onde il processo dell'organizzazione e dell'autoconservazione del soggetto vegetale è un venir fuori di sé e un dirompersi in

---

[11] *Ibid.*, § 339.
[12] *Ibid.*, § 341.

più individui, pei quali l'uno e intero individuo è piuttosto il terreno, che non l'unità soggettiva delle membra: la parte, la gemma, il ramo, ecc. è anche l'intera pianta »[13]. Manca dunque una vera individualità, ma v'è come una collezione d'individui, ciascuno dei quali può assumere la funzione dell'altro; pertanto la differenza delle parti organiche è soltanto una metamorfosi superficiale.

Nell'animale invece l'individuazione è compiuta e tutte le funzioni delle membra sono dominate e distribuite dal centro: ciò che rende l'animale più libero della pianta. Queste funzioni sono essenzialmente tre: la sensibilità, come universale capacità di avvertire il mondo esterno, l'irritabilità, come particolare reazione del soggetto all'eccitazione esteriore, la riproduzione, come sintesi delle due precedenti, e cioè ritorno del soggetto a sé mediante la relazione con l'esterno.

A questo proposito Hegel osserva che « è stato un passo importante, fatto verso l'idea esatta dell'organismo, l'aver sostituito all'azione delle cause esterne l'eccitamento per mezzo di potenze interne: comincia di qui l'idealismo. Ma si è esagerato dallo Schelling accentuando il contrasto tra la ricettività e la facoltà attiva, che dovrebbero essere in rapporto inverso di grandezza tra loro; per cui ogni differenza da concepire nell'organismo è caduta nel formalismo della diversità meramente quantitativa, cioè nel maggiore abbandono possibile del concetto. L'avviamento a tale aberrazione era nell'errore fondamentale che, dopo essersi determinato l'assoluto come assoluta indifferenza di soggettivo e oggettivo, ogni determinazione doveva essere soltanto una dif-

---

[13] *Ibid.*, § 343.

ferenza quantitativa »[14]. Questa critica era stata già mossa da Hegel nella *Fenomenologia.*

Con la riproduzione, che è la più alta funzione organica, l'individuo si rinnova in un altro, ma si estingue in esso; il suo apparente trionfo è in realtà il trionfo della specie su di lui. Negli organismi più bassi, questa estinzione è immediata: per esempio le farfalle muoiono subito dopo la generazione, perché la loro tenue singolarità è assorbita dalla specie. Organismi più alti si conservano invece più a lungo, perché hanno maggiore autonomia. Il flusso della generazione si estende all'infinito: in questa cattiva infinità è la contraddizione non risolta dalla vita tra la specie e l'individuo. La specie infatti è idea, l'individuo è una singola cosa che come tale non è commisurata all'idea. Questa mancanza di commisurazione è il germe di ogni malattia e la ragione del destino mortale che incombe fin dalla nascita. Solo nello spirito la produzione dell'Idea trionfa della morte e l'individualità umana si commisura alla sua universalità.

In questo procedere delle forme organiche dalla vita geologica a quella vegetale e a quella animale, si potrebbero forse rintracciare i segni di una tendenza evoluzionistica della dottrina. Ma Hegel esclude espressamente ogni evoluzionismo. « La natura, egli dice, è un sistema di gradi, di cui l'uno esce dall'altro ed è la prossima verità di quello da cui risulta; non già nel senso che l'uno sia prodotto dall'altro naturalmente, ma nel senso che è così prodotto nell'intima idea, che costituisce la ragione della natura. La metamorfosi spetta solo al concetto come tale, giacché solo il cangiamento

---

[14] *Ibid.*, § 359 nota.

di questo è svolgimento. » E soggiunge, precisando, in una nota: « Rappresentazioni nebulose, e in fondo di origine sensibile, come quelle del nascere degli animali o delle piante dall'acqua, o degli organismi animali più sviluppati dai più bassi, debbono essere escluse del tutto dalla considerazione filosofica »[15]. Il movimento insomma appartiene all' Idea, e i gradi della natura sono tappe, e come tali sono immobili.

---

[15] *Ibid.*, § 249.

VI

LO SPIRITO SOGGETTIVO

1. Il soggetto umano. — Come non e' è vero passaggio dal logo alla natura, eosì non ee n'é dalla natura allo spirito. La natura è l'eterno passato dello spirito, e l'emergenza di quest'ultimo non è un progresso ehe si eompie in seno alla natura, ma un progresso dell' Idea, ehe attraversa la natura e la supera, per realizzarsi spiritualmente nell'uomo: il solo essere dotato d'intelligenza e di volontà, eioè di forze adeguate ai massimi fastigi dell' Idea. Nell'uomo quindi si eompie il ritorno dell' Idea su se stessa: dell' Idea ehe, in sé organizzata nella *Logica*, alienata da sé nella πρόοδος eosmiea, si eoneentra finalmente, pareggiando la propria realtà alla propria potenza.

Ma anehe questo ritorno ha varie fasi: una fase soggettiva, in eui l' Idea emerge poeo a poeo nel soggetto umano, riseuotendosi nella veglia della eoseienza dal sonno della vita naturale, fino a raggiungere nella volontà libera e razionale il più alto grado dello sviluppo interno; una fase oggettiva, in eui la libertà, per l' impulso dell' Idea ehe la sospinge, rompe il eireolo ehiuso della soggettività individuale e s' impegna nella vita eollettiva,

fondando i rapporti del diritto, della moralità, dell'eticità, della storia; una fase assoluta, in cui da queste esperienze mondane si eleva al sopramondo, e nell'arte, nella religione, nella filosofia, trova il suo finale compimento.

Tra queste fasi e quelle corrispondenti della natura ci sono differenze notevoli. Nella natura esse sono esterne l'una all'altra, pur con una tendenza ad interiorizzarsi. Il meccanismo, che regge i rapporti delle masse cosmiche, cade fuori del chimismo e questo cade fuori della vita organica, perché la rigidezza della materia non comporta un'assimilazione perfetta con l'evoluzione dell'Idea. Ma già il chimismo comincia a subordinare a sé la massa meccanica che entra a far parte dei suoi processi sintetici; e la vita organica, con la sua immanente teleologia, domina il chimismo e il determinismo meccanico dei propri ingredienti materiali. Ma questa inclusione del più basso nel più alto, che è sempre parziale e imperfetta nella natura, si compie totalmente nella vita dello spirito, dove non si dà mai coesistenza estrinseca e indipendente delle diverse fasi dello sviluppo. L'individuo psicologico, il soggetto del diritto, il cittadino, l'artista, il filosofo, non sono esseri distinti, ma momenti distinti dello stesso essere; perciò la dialettica che conduce dall'uno all'altro non lascia fuori di sé dei residui non assorbiti, ma rifonde in sé totalmente i suoi momenti, talché l'uno, nel risolversi nell'altro, si conserva in esso e ivi esplica subordinatamente la propria vita.

Tuttavia, anche qui si dà, se non nella diretta evoluzione dello spirito, almeno nei riflessi o nelle tracce di questa evoluzione nella materia, un residuo non del tutto assimilato. Così, lo sviluppo

psicologico dell'individuo, nel foggiare il corpo organico, incide in esso delle abitudini e crea delle vie di minore resistenza che reagiscono sullo sviluppo interno. E l'inclusione dell'individuo nella più larga sfera dei rapporti umani lascia, nelle istituzioni del diritto, della società, della politica, e più generalmente nelle formazioni permanenti della storia, tracce indelebili, che esercitano influenza notevole, deviando, rallentando, complicando il corso evolutivo dello spirito universale. In tal modo la vita del diritto, della società, della storia stessa, si diversifica da un gruppo etnico all'altro, da luogo a luogo, da periodo a periodo, ribellandosi in varia misura allo schema dialettico uniforme, che vorrebbe tracciarle un itinerario obbligato.

Perciò, se da una parte, il passaggio dalla natura allo spirito rende la dialettica più interiorizzata e unitaria, e, con l'apparizione della coscienza, più trasparente e luminosa; d'altra parte crea complicazioni nuove, tanto maggiori, quanto maggiore è l'impegno dell'individuo nella vita collettiva. Le interferenze tra la dialettica dei puri momenti ideali dello spirito e ciò che con termine unico possiamo chiamare la storia umana in tutta la sinuosità del suo corso, producono grovigli e ingorghi, che turbano continuamente lo spiegamento armonico del sistema.

Le tre fasi dello spirito (soggettiva, oggettiva, assoluta) hanno negli scritti di Hegel una trattazione di ampiezza molto differente. Solo nell'*Enciclopedia* le giuste proporzioni tra di esse sono rispettate; ma ivi l'esposizione è molto rapida e sommaria, e trova il suo integramento in altre opere più specializzate. Ed è di qui che nasce la

differenza e la sproporzione tra le tre fasi. Lo spirito soggettivo è studiato unicamente nell'*Enciclopedia*; soltanto una breve sezione di esso, la fenomenologia, compendia e semplifica i risultati dell'opera omonima; tutto il resto è trattato quasi di sfuggita, in brevi e secchi paragrafi.

Invece, allo spirito oggettivo, oltre il sommario enciclopedico, è dedicata un'ampia trattazione, la *Filosofia del Diritto*, il cui sviluppo, già per sé imponente, si prolunga ancora, in giri più larghi, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia.* E le tre forme dello spirito assoluto, l'arte, la religione, la filosofia, hanno a loro volta un'esposizione particolareggiata, rispettivamente nei corsi delle lezioni di *Estetica*, di *Filosofia della religione*, di *Storia della filosofia.*

Questa sproporzione nei testi si rifletterà necessariamente anche nella nostra esposizione, che intende mantenersi aderente ad essi. Sotto un certo riguardo, è da rimpiangere che Hegel abbia costretto in poche pagine lo svolgimento dello spirito soggettivo — un campo assai poco esplorato ai suoi tempi e da lui fecondato con intuizioni geniali, che avrebbero meritato un più approfondito esame —; ma se si considera il sistema nel suo insieme, c'è nella stessa sproporzione come una segreta armonia. Dall'uomo singolo, al tessuto dei rapporti umani, al sopramondo spirituale dell'arte, della religione e della filosofia, la spirale evolutiva dell'Idea si amplia progressivamente; e un'esposizione che si estende proporzionandosi a questa linea ne simboleggia dall'esterno il moto espansivo.

La filosofia dello spirito soggettivo è divisa da Hegel in tre parti: antropologia, fenomenologia,

psicologia. La prima tratta dell'anima naturale nel suo emergere dalla massa materiale che l'aggrava e nel suo individuarsi dalla psichicità incosciente e impersonale che l'avvolge; la seconda del risveglio della coscienza che prende possesso di questo informe contenuto che si agita nel subcosciente, e della formazione di centri coscienti in lotta tra loro per il reciproco riconoscimento, che culmina nell'autocoscienza; la terza dello sviluppo delle attività teoretiche e pratiche nella nuova luce della consapevolezza. Con la rivelazione e l'affermazione della libertà, si chiude il ciclo dello spirito soggettivo e si apre quello seguente dell'oggettivazione spirituale.

Questa tripartizione ha, come tutte le divisioni dialettiche del sistema, il vizio formale di accentuare il distacco di un momento dall'altro e di lasciar nell'ombra la continuità loro. Ma nella filosofia hegeliana la continuità è sempre presente, come quella che si afferma o si ristabilisce attraverso e mediante il contrasto dei suoi momenti. Quindi noi dobbiamo raffigurarci lo spirito soggettivo non segmentato, per così dire, in sezioni distinte, ma come un unico processo che, simile al ritmo del cuore, assicura la continuità della vita con le sue sistole e le sue diastole.

Da questo punto di vista, ci si palesa l'originalità della psicologia hegeliana, — prendendo questo termine nel significato più generale, che comprende in sé anche gli altri due momenti. Come la *Logica* ha posto in moto gli schemi irrigiditi della vecchia logica formale, e qualunque sia il valore della sua costruzione, conserva il pregio inestimabile di avere iniziato una concezione genetica e dinamica del sapere; così la psicologia ha vivi-

ficato le morte facoltà dell'anima delle vecchie trattazioni psicologiche e ha fatto dell'unità psichica, invece di un sacco che accoglie in sé indifferentemente ogni contenuto, un'attività che si spiega e si differenzia, rendendosi più salda nella sua unità a misura che domina un contenuto più ricco e più vario. Purtroppo i moderni psicologi, ignorando o mal conoscendo Hegel, ignorano o disconoscono il debito che hanno verso di lui, come iniziatore delle loro ricerche.

2. Antropologia. — Ciò che Hegel chiama anima naturale o anima cosmica è una diffusa psichicità o una idealità oscura e indifferenziata, che si agita in seno alla natura e che non si eleva ancora alla soggettività. È una specie di sonno dello spirito di cui avvertiamo la presenza in noi, per mezzo di quelle oscure disposizioni e tendenze, dipendenti dal mutar dei climi, delle stagioni, dei luoghi, delle condizioni organiche, che ci legano all'universale vita planetaria. Il sonno è il ritorno periodico dell'anima nostra all'anima tellurica, mentre la veglia è il sollevarsi di essa alla luminosità della coscienza: un ritmo che rinnova in noi l'avvicendamento della notte e del giorno sulla terra.

Questo tema, che ricorre frequentemente nella psicologia dei romantici [1], è appena accennato da Hegel, troppo impaziente, nel suo razionalismo, di sorpassare la fase dell'inconscio, e di segnalare che l'uomo tempestivamente si sforza di liberarsene, mentre la pianta e l'animale vi restano sottoposti. Egli s'indugia invece nel mostrare i cangiamenti

---

[1] Si veda la mia *Età del Romanticismo*.

naturali che le età dello sviluppo individuale inducono nell'uomo. L'infanzia è l'età dello spirito ancora involuto; la gioventù è quella in cui si svolge il contrasto tra gl'ideali soggettivi, le speranze, il dover essere, contro il mondo reale che non è adeguato a questa soggettività; la maturità segna il riconoscimento della necessità oggettiva e della razionalità del mondo esistente; la vecchiezza è il trapassar di questa unità nell'abitudine che ottunde [2].

Il primo risveglio dell'anima è la sensazione che « è la forma dell'agitarsi ottuso dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intelletto » [3]. « Le sensazioni, a cagione della loro immediatezza e del loro esser date e trovate innanzi, sono determinazioni singole e transitorie, mutazioni della sostanzialità dell'anima » [4]. Tra sensazione e sentimento (*Empfindung* e *Gefühl*) l'uso linguistico non fa distinzione; ma v'è tra i due termini un inizio di differenziamento, in quanto il primo dà rilievo piuttosto alla passività e alla ricettività, il secondo alla nostra reazione interna. Nel sentimento di sé, il soggetto, nel tempo stesso che è immerso nella particolarità della sensazione, ritorna a sé mediante l'idealità del particolare.

Questo momento dell'idealità, soggiunge Hegel, dev'esser tenuto fermo nel modo più essenziale, specialmente quando si tratta dell'anima. L'idealità è negazione del reale, ma insieme conservazione virtuale di esso. È ciò che avvertiamo nella memoria: ogni individuo è una ricchezza infinita di

---

[2] *Encicl.*, § 396.
[3] *Ibid.*, § 400.
[4] *Ibid.*, § 402.

sensazioni, rappresentazioni, conoscenze, pensieri, custoditi in un fondo indeterminato e privi di esistenza attuale. Ma senza questo fondo, le attività spirituali più alte, al loro risveglio, non avrebbero un contenuto su cui esercitarsi.

Particolare importanza Hegel attribuisce all'abitudine nella formazione dell'anima naturale. Di essa, egli dice, si suol parlare in modo spregiativo, considerandola come qualcosa di non vivente e di accidentale. Invece, ha un compito essenziale, in quanto, meccanizzando alcune funzioni di ordine più elementare, distoglie da esse l'attenzione dell'anima e ne libera e rende disponibili le attività in servizio di compiti più alti. A ragione perciò l'abitudine è stata chiamata una seconda natura: natura, perché è un'immediatezza dell'essere dell'anima; seconda, perché è un'immediatezza posta dall'anima stessa [5].

Alla fase della fenomenologia che segue quella dell'antropologia riteniamo superfluo dedicare un esame particolare: tanto varrebbe ripetere ciò che abbiamo esposto nel 3° capitolo. Vogliamo soltanto riaffermare che nell'economia generale del sistema che stiamo esponendo, essa ha una posizione subordinata e un raggio di sviluppo molto più ristretto che non nel volume esaminato, dove invadeva quasi tutto il dominio della filosofia. Invece, collocata dopo l'antropologia, non solo perde ogni carattere di ricerca preliminare rispetto al sistema e diventa parte di esso, ma ha per compito esclusivo d'individuare quella fase dello sviluppo soggettivo, in cui l'apparizione della coscienza determina il differenziamento del soggetto dall'oggetto, che prima

---

[5] *Ibid.*, § 410.

erano indistinti e confusi nella sensazione, nella memoria e nell'abitudine. E insieme col differenziamento si accentua anche l'unità, in virtù del principio dialettico che regge tutta la vita dello spirito. La coscienza è infatti distinzione di sé nell'altro e unità di sé con l'altro; e le due connesse attività si sviluppano nell'autocoscienza, dove il riconoscimento del sé nell'altro si effettua con la dialettica del signore e del servo, che Hegel trasferisce dalla sua prima opera in questa sezione dell'*Enciclopedia*. Invece, la maggior parte delle figurazioni storico-ideali che ingombravano la trattazione precedente, sono espunte dalla redazione finale; il che dà ad essa un movimento più rapido e spedito.

3. Psicologia. — La psiche, come terzo grado dello spirito soggettivo, è unità dell'anima e della coscienza. Mentre l'anima è formatrice inconsapevole e la coscienza è la consapevolezza di questo processo formativo come sapere e agire; la psiche è l'elevazione di questo sapere e agire a conoscenza e volontà. Tra sapere e conoscere, Hegel pone questa differenza, che il sapere è un possesso, qualcosa di acquisito; il conoscere è l'atto di trarre fuori il sapere, in virtù del principio che noi conosciamo solo ciò che facciamo. Perciò la conoscenza unisce il fare dell'anima e il sapere della coscienza. E lo stesso vale per la volontà, in rapporto al contenuto corrispondente. Infine, l'unità del conoscere e del volere è la libertà.

Nella prima parte della psicologia che tratta dello spirito teoretico, Hegel pone in rilievo la funzione attiva della conoscenza nei suoi vari gradi.

Il più basso è l'intuizione, in cui l'intelligenza è come fissata e obliterata nel proprio oggetto. Tutte le intuizioni sorgono da sensazioni esterne ed interne e le oggettivano nelle forme dello spazio e del tempo. Ma l'intelligenza comincia a riscuotersi con la rappresentazione, che, sciogliendole dalle condizioni spazio-temporali, le idealizza e se ne appropria. In questo emergere dell'idealità, che trasfigura gli oggetti intuiti, ha gran parte il ricordo, che non è più la memoria passiva e conservativa dell'anima naturale, ma la rievocazione attiva del contenuto psichico da essa custodito e la sua inserzione nel processo dinamico della conoscenza.

Con l'immaginazione, il materiale rappresentato e ricordato si fa fluido e plastico: esso si presta così ad essere variamente manipolato e trasposto. E a misura che l'intelligenza acquista potere sulla massa delle immagini e delle rappresentazioni che le appartengono, essa è sempre meglio in grado di dominarla e d'idealizzarla, elevando l'immaginazione a fantasia simboleggiante, allegorizzante, poetante.

In questo processo interviene il linguaggio, con la creazione della parola, che non è più il mero segno sensibile e simbolico, ma il segno che non contiene più nulla degli elementi esteriormente dati e vien tratto dalla forza dell'intelligenza stessa. Con l'idealizzazione della parola e del discorso, il pensiero si foggia il mezzo più adatto ad esprimere se stesso. E pensiero e parola si commisurano a tal punto, che si può dire che ciò che non può essere espresso non è veramente pensato.

La differenza tra il pensiero e la volontà non è quella tra due facoltà o poteri, ma soltanto quella

tra comportamento teoretico e pratico. La volontà è una particolare maniera di pensiero: è il pensiero in quanto impulso a darsi esistenza. Essa contiene perciò in sé il teoretico, che è il principio della sua determinazione; ma questa, poiché è interiore, coincide con la libertà. Non bisogna però immaginare che la coincidenza esista fin dall'origine, per un dono di natura; essa è l'epilogo e non il prologo di un processo di emancipazione dello spirito. All'inizio, la volontà è impulso, desiderio, mancanza che vuol colmarsi, cioè bisogno: la sua dipendenza dalle cose e dalle stesse passioni soggettive in cui è immersa la fa schiava della necessità. Ma in forza dell'autocoscienza, il volere comincia a riscattarsi dalle cose, a distinguersi dagli impulsi, a dominare le passioni e gl'istinti: esso si fa libero e insieme si sa libero, progressivamente.

«La rappresentazione più comune che si ha della libertà è quella dell'arbitrio: tale concezione può esser considerata come difetto totale nell'educazione del pensiero, dove non c'è ancora nessun sentore di ciò che sia la volontà libera in sé e per sé, cioè del diritto, dell'eticità e così via... Nell'arbitrio, la scelta sta nell'indeterminatezza dell'io e nella determinatezza di un contenuto. La volontà quindi, a causa di questo contenuto, non è libera, sebbene abbia in sé formalmente il lato dell'infinità. Nell'arbitrio è implicito che il contenuto non è determinato ad esser mio dalla mia volontà, ma dalla contingenza; io sono quindi dipendente da quel contenuto, ed è questa la contraddizione che si dà nell'arbitrio. L'uomo ordinario crede di esser libero quando gli è permesso di agire arbitrariamente; ma è certo che nell'arbitrio egli non è libero. Quando io voglio il razionale, non agisco

come individuo particolare, ma secondo i concetti dell'eticità in generale; in un'azione etica, io fo valere non me stesso, ma la cosa. Ma l'uomo, facendo qualcosa alla rovescia, fa risaltare nel massimo grado la sua particolarità. Quando un grande artista compie un'opera, si può dire di essa: così dev'essere, cioè la particolarità dell'artista è totalmente sparita e nell'opera non appare nessuna maniera. Fidia non ha maniera: la figura scolpita vive e risalta per se stessa. Ma, quanto più cattivo è l'artista, tanto più appare la sua particolarità e il suo arbitrio »[6].

La vera libertà non è dunque indeterminazione, ma, come aveva detto già Kant, auto-determinazione. Il modo però con cui Hegel intende questo concetto kantiano ne trasforma profondamente il significato. L'auto-determinazione non è per lui il farsi legge a se stesso e il possedersi dell' individuo nell' interiorità dei suoi atti, ma il suo tradursi nell'esterno, accettando liberamente e spontaneamente una determinazione sempre più vasta. La libertà si realizza e si compie nella negazione che l' individuo fa della sua particolarità e nell'entrare nel giro dei rapporti giuridici, morali, sociali, politici coi suoi simili. Il suo progresso consiste appunto in questa oggettivazione, che crea la seconda fase dello sviluppo spirituale.

Ora è certo che, per la forza espansiva dello spirito universale che anima l' individuo, questo non può riporre la sua perfezione nel rinchiudersi in se stesso e nel conquistare una propria sufficienza indifferente ad ogni rapporto umano. Sa-

---

[6] *Filos. del diritto* (tr. Messineo), Introd., § 15.

rebbe una vana libertà, molto simile all'arbitrio, quella che pretendesse isolarsi egoisticamente nella rocca della coscienza, rifiutando tutti gl' impegni della vita collettiva, che sono elementi di determinazione e insieme di liberazione della personalità. Giustamente Hegel pensa che più del selvaggio, il quale non riconosce nessun vincolo, sia libero l'uomo che vive nella famiglia, nella società, nello stato, perché costui riscatta la dipendenza in cui questi legami lo pongono, col fatto stesso del riconoscere che per mezzo di essi egli adempie alla sua missione nel mondo ed esercita nel modo più appropriato la forza del suo volere. Se la libertà è autodeterminazione, è indubitabile che il momento soggettivo, il sé, si sviluppa nella stessa misura in cui la determinazione si estende.

Ma Hegel va molto al di là di queste giuste premesse. Egli fa consistere la libertà medesima in questa oggettivazione ed espansione, considerando il diritto, la famiglia, la società, lo stato, come incarnazioni sempre più piene dell'originaria libertà dell' individuo. E così facendo, cade in uno degli errori più gravi che deformano il suo sistema e che contraddicono al principio informatore della dialettica. Infatti, l'oggettivazione della libertà dovrebbe essere soltanto il momento negativo di un processo che, iniziandosi dal soggetto, dovrebbe conchiudersi in esso. Invece, questo ritorno manca o è spostato su di un piano diverso: quello dello spirito assoluto, che nell'arte, nella religione, nella filosofia, si riscatta dalla dipendenza dei rapporti umani. Ma l'attività pratica, in quanto tale, non si riscatta, come pur dovrebbe; e l'arte, la religione, la filosofia, finiscono per essere così, piuttosto dei rifugi dello spirito, che non delle consacra-

zioni del suo trionfo sulla necessità oggettiva che l'aggrava.

Famiglia, società, stato, possono considerarsi come strumenti della libertà e non come incarnazioni di essa; altrimenti si convertono in strumenti di oppressione. Altra cosa è la libertà dell'individuo nello stato, altra la libertà dello stato: la prima esprime la consapevolezza dell'individuo di realizzare nei rapporti della vita politica la propria missione civile; la seconda esprime il suo assoggettamento a una collettività impersonale. Questa, sotto la specie della libertà, dissimula l'oppressione del dispotismo e toglie all'individuo ogni possibilità di evasione; quella consacra il diritto della coscienza di giudicare la conformità dello stato alla sua funzione politica e civile, e quindi di correggere e trasformare un assetto statale che non corrisponde allo scopo. Col suo manchevole oggettivismo, Hegel affida ogni mutamento della compagine politica alle forze, anch'esse spersonalizzate e oggettivate, della storia, alle mutevoli vicende delle guerre e delle paci, in cui si esercita l'insondabile arbitrio dello spirito del mondo; e lo sottrae al dominio della coscienza, che, attraverso l'opinione pubblica, la stampa, i partiti, le discussioni scientifiche, il giudizio morale, ecc., assorge a una universalità umana più vera di quella che è cristallizzata nelle istituzioni, e così le spinge a muoversi e a progredire.

Dall'errata concezione di Hegel deriva una moralità o una eticità istituzionale, un conformismo che modella l'individuo nello stampo della collettività, un conservatorismo angusto che fa della razionalità della storia un processo concluso ed esaurito. Tuttavia, dobbiamo anche riconoscere che que-

sta non è che una faccia sola dell'etica hegeliana. L'oggettivazione di cui si parla è un'oggettivazione del soggetto; quindi essa accoglie e custodisce i fermenti vivi della spiritualità che la permea. Da questo punto di vista c'è sempre nelle istituzioni etiche qualcosa che ne impedisce il totale irrigidimento e le fa muovere e progredire. Nella concezione hegeliana dello stato, che tra breve studieremo, potremo osservare la presenza e l'azione di questi fermenti. Lo stato che essa pone al culmine dello sviluppo dell'eticità non è un qualunque stato, e tanto meno lo stato legittimistico e reazionario dei tempi di Hegel, ma è pur sempre uno stato ideale secondo ragione. Quindi il conformismo che gl' istinti conservatori dell'autore e la logica dell'etica istituzionale vorrebbero instaurare è in parte neutralizzato da un sentimento di conformità a un ideale razionale, ben diverso per natura.

VII

LO SPIRITO OGGETTIVO

Lo schema dello sviluppo dello spirito oggettivo è tracciato da Hegel con insolita chiarezza nell' introduzione alla *Filosofia del diritto.* « La volontà libera, per non restare astratta, deve darsi innanzi tutto una esistenza, e la prima materia sensibile di questa esistenza sono le cose, cioè gli oggetti esterni. Questa prima maniera della libertà è ciò che noi dobbiamo conoscere come proprietà, come la sfera del diritto formale astratto, in cui rientrano anche la proprietà nel suo aspetto mediato, cioè il contratto, e la sanzione del diritto, cioè il delitto e la pena. La libertà che qui abbiamo è quel che chiamiamo persona, vale a dire il soggetto che è per sé libero e si dà un'esistenza nelle cose ».

« Questa semplice immediatezza dell'esistenza non è però adeguata alla libertà, e la negazione di essa è la sfera della moralità. Io non sono più semplicemente libero in questa cosa immediata, ma sono tale anche eliminata l' immediatezza, cioè sono tale in me stesso, nella sfera soggettiva: in questa sfera opera il mio giudizio, la mia intenzione e il mio fine, perché l'esteriorità è posta come indifferente ».

« Ma il bene, che qui è il fine universale, non deve restare semplicemente nel mio interno, ma deve anche realizzarsi. La volontà soggettiva cioè esige che il suo interno, il fine, consegua esistenza esterna, e che quindi il bene debba essere compiuto nell'esistenza esteriore. La moralità e il momento precedente del diritto formale sono due astrazioni, la cui verità è solamente l'*eticità*. L'eticità è così l'unità del volere nel suo concetto e del volere del singolo, cioè del soggetto. La sua prima esistenza è nuovamente qualcosa di naturale, nella forma dell'amore e del sentimento, la *famiglia*: l'individuo ha qui annullata la sua personalità in sé chiusa e si ritrova, con la sua coscienza, in una totalità. Ma nel grado seguente si deve vedere la perdita dell'eticità particolare e dell'unità sostanziale: la famiglia si disgrega e i componenti si comportano l'uno verso l'altro come indipendenti, perché soltanto il legame del bisogno reciproco li avvince. Questo grado della società civile è frequentemente scambiato con lo stato. Ma lo *stato* è solamente la terza cosa, ed è lo spirito nel quale ha luogo la prodigiosa unione dell'individualità e della sostanzialità universale. Il diritto dello stato è quindi più alto degli altri gradi: è la libertà nella sua concreta formazione, la quale cede soltanto alla suprema assoluta verità dello spirito universale [la storia] » [1].

Perciò la nostra esposizione, sulle orme di quella di Hegel, si divide in tre parti: diritto formale, moralità, eticità; e quest'ultima a sua volta si suddivide in tre sezioni: famiglia, società civile, stato.

---

[1] *Filosofia del diritto*, Introduz., § 33, aggiunta.

1. Il diritto. — Il centro del mondo giuridico è la soggettività in quanto persona. Ma se in essa come singola è la fonte della capacità giuridica, solo nella pluralità delle persone, cioè nel rapporto dei singoli tra loro, v' è la possibilità concreta di una estrinsecazione del diritto e di una coesistenza delle varie capacità. È qui il fondamento delle norme del diritto, che formano la controparte oggettiva dell'affermazione del soggetto: esse si riconducono essenzialmente al precetto: sii persona e rispetta gli altri come persone.

Ma la persona, per esser libera, deve darsi una sfera esterna della sua libertà; ed è questa la radice della proprietà individuale, nelle due successive fasi, la prima delle quali è il possesso immediato, la seconda è la proprietà nel senso giuridico del termine, che implica il riconoscimento legale dell'atto soggettivo d' impossessamento.

Se l' individuo esistesse solo, non vi sarebbe limite alla sua appropriazione delle cose; ma la contemporanea presenza di una pluralità d' individui, ciascuno dei quali reclama le stesse pretese, impone dei limiti, che rendano possibile la pacifica convivenza di tutti. Potrebbe sembrare che questi limiti dovessero consistere in una eguale distribuzione delle cose, e principalmente della terra, che assicura la sussistenza a tutti gli uomini. Ma Hegel esclude recisamente questa eguaglianza, che è per lui un concetto intellettualistico e superficiale. Non si può parlare, egli dice, d' ingiustizia della natura nell' ineguale partizione del possesso e della proprietà, perché essa non è libera, quindi non è giusta né ingiusta [2]. A dir vero, non si parla di

[2] *Ibid.*, § 50.

ingiustizia della natura, ma degli uomini, che sono liberi, quindi capaci di giustizia e d' ingiustizia; però Hegel, da buon conservatore, non avverte questo *lapsus* nella sua giustificazione dell' ineguaglianza.

Col riconoscimento giuridico e coi limiti imposti dalla compresenza di una pluralità d' individui, la proprietà, che inizialmente si pone come realizzazione di una singola volontà, passa nel contratto: il diritto immediato sulla cosa è mediato dal diritto verso le persone.

La sfera del contratto, implicando una molteplicità di persone e il contemperamento di vari diritti, rappresenta una formazione più alta della libertà, ma non così alta tuttavia che su di essa si possa fondare una dottrina dello stato, come ha preteso fare il giusnaturalismo con la sua idea del contratto sociale. L'errore di questo indirizzo sta nell'aver trasferito le determinazioni della proprietà e dei diritti privati in una sfera che è di natura del tutto diversa e più elevata.

Il terzo momento del diritto è il torto con la sua sanzione, che Hegel trae dialetticamente dal contratto con una « deduzione » molto stiracchiata, facendo del torto pubblico, cioè del delitto, un grado del torto privato, che dipende dalla rottura colpevole o fraudolenta degl' impegni contrattuali. Può recar sorpresa il trovare la sezione dei delitti e delle pene inclusa nella sfera del diritto privato, prima dell'apparizione dello stato, che è l'organo delle sanzioni giuridiche. Ma per Hegel, come già per Fichte, il diritto punitivo non rientra nelle attribuzioni specifiche dello stato, se non mediatamente, in quanto le funzioni spirituali più basse sono comprese nelle più alte. Per sé presa, la pena è alla

sua origine una ritorsione, una vendetta; ma poiché questa costituisce un nuovo torto o un nuovo delitto, si crea quel progresso all' infinito, che costituisce in questa sfera il ritorno della cattiva infinità, tanto deprecata da Hegel. Tuttavia, il superamento della contraddizione non ci porta direttamente alla fondazione dello stato, come organo pubblico che riscatta la pena dall'arbitrio privato, bensì a una formazione intermedia, che costituisce il fondamento oggettivo della pena: la moralità. Nell'espressione testuale di Hegel, « l'esigenza che sia risolta questa contraddizione è l'esigenza di una giustizia che sia francata dall' interesse e dall'aspetto soggettivo, come dalla contingenza della forza, e perciò sia non vendicativa, ma punitiva. Qui sta soprattutto l'esigenza di una volontà che, in quanto particolare volontà soggettiva, voglia l'universale come tale »[3]. E soggiunge in una nota: « Nel diritto, la volontà ha la sua esistenza in qualcosa di esteriore; ma per il resto la volontà ha l'esistenza in se stessa, cioè in qualcosa d' interiore. Questo rapportarsi a sé è l'affermativo, ma essa può conseguir ciò, solo mediante l'annullamento della sua immediatezza. L' immediatezza annullata nel delitto porta così, mediante la pena, cioè mediante la nullità di questa nullità, all'affermazione, cioè alla moralità »[4]. È un ragionamento, come si vede, assai debole, perché la moralità, che dovrebbe costituire il fondamento della pena, appare invece come il risultato di una pena già consumata.

---

[3] *Ibid.*, § 103.
[4] *Ibid.*, § 104 aggiunta.

2. La moralità. — « Nel diritto rigoroso non interessa il principio interiore o l'intenzione dell'atto. Questa auto-determinazione, questo movente della volontà come proposito interno, interviene nel campo morale »[5]. Ogni azione, per essere morale, deve innanzi tutto coincidere col proposito, che ne costituisce l'aspetto puramente formale e rappresenta il primo momento dialettico di essa; il secondo è l'intenzione, che è una valutazione comparativa del proposito rispetto all'interiorità dell'agente; il terzo è l'elevarsi dell'intenzione a contenuto universale, cioè al concetto del bene.

Nell'azione cattiva invece non si dà questa elevazione all'universalità, o si dà in forma deviata e aberrante.

Se mancasse, in colui che delinque, ogni sentimento, per quanto rudimentale, del bene, verrebbe a mancare ogni responsabilità della sua trasgressione. L'affermazione dell'egoismo, priva affatto di ogni comparazione con la legge, sarebbe senza malizia. Invece la malizia c'è, e si annida nella coscienza che avverte di venir meno a una ragione superiore connaturata con essa. Vi sono pertanto forme diverse di malizia, dipendenti dal diverso atteggiarsi della coscienza soggettiva verso l'oggettività del bene. Per esempio, nell'ipocrisia, la consapevolezza del male si dimostra con ciò, che lo si nasconde agli altri, esponendo ad essi l'apparenza del bene. La « morale » gesuitica è piena di queste sottili dissimulazioni.

Un'altra forma di soggettivismo si ha quando la coscienza ripone la moralità nel cuore, facendo scomparire anche l'apparenza di un'oggettività

---

[5] *Ibid.*, § 106 aggiunta.

qualunque, e fa consistere il bene nell' inclinazione arbitraria del soggetto. E come forma estrema di soggettivismo Hegel considera la morale romantica dell' ironia, che dà per compito alla personalità di superare la legge e di giocare con essa, sollevando all'assoluto la vanità personale e il culto idolatrico dell' io.

A Kant, Hegel attribuisce il merito di aver messo in rilievo la pura auto-determinazione incondizionata della volontà come radice del dovere, e di aver dato così uno stabile fondamento alla vita morale; ma lo critica per aver convertito un punto di partenza in un punto di arrivo. « Il mantenimento del punto di vista semplicemente morale, che non perviene al concetto dell'eticità, abbassa la sua conquista a un vuoto formalismo e la scienza morale a una rettorica del dovere a causa del dovere »[6].

Da una parte, infatti, la pura intenzionalità dell'azione, scissa dalla sua realizzazione concreta, diviene qualcosa d' ineffabile e inconsistente: gli allori del puro volere sono foglie secche che non hanno mai verdeggiato. Dall'altra, « il bene astratto svapora in qualcosa di completamente adinamico, nel quale posso mettere ogni contenuto ». E l' idea del dovere, che dovrebbe mediare queste due astrattezze, rivela la loro stessa natura, perché, priva com' è di realtà, proietta verso una meta irraggiungibile l'astratta esigenza di cui è portatrice. Essa è, nel dominio morale, l'espressione di quella falsa infinità e di quel progresso all' infinito, che dovunque Hegel perseguita implacabilmente.

La conclusione della critica hegeliana è che

---

[6] *Ibid.*, § 135 aggiunta.

« l'unità del bene soggettivo e dell'oggettivo è l'eticità, in cui avviene la riconciliazione secondo il concetto. Poiché, se la moralità è la forma della volontà in generale dal punto di vista del soggetto, l'eticità è la forma che ha per contenuto il concetto stesso »[1].

È innegabile che alcuni punti particolari di questa critica colgano nel segno, in quanto segnalano quel certo astrattismo e formalismo che aduggia la moralità kantiana. Ed è anche certo che l'eticità scoperta da Hegel, impegnando il soggetto morale in una rete di rapporti umani sempre più larghi, ne arricchisce e ne sviluppa la personalità, dandole un contenuto che si adegua alla sua potenza interna. Ma, come abbiamo già osservato alla fine del capitolo precedente, quel che urta e ripugna nella concezione hegeliana, è il voler considerare la famiglia, la società civile, lo stato come « superamenti » della moralità interiore: quasi che la lotta degl' interessi che si scatena in seno alla società o l'obbedienza degl' individui alle leggi dello stato esprimano per sé uno stadio di sviluppo più alto dell'attività pratica, che non la pura voce della coscienza e il sentimento del dovere. Invece, quel che nobilita le istituzioni della famiglia, della società, dello stato, è appunto la coscienza morale che li attraversa, e solleva i vincoli naturali della famiglia a obblighi morali, e indirizza i rapporti sociali a miglior segno, e riscatta la passività dell'obbedienza alle leggi dello stato con una ragionata persuasione della bontà dei compiti che l'organizzazione politica adempie. Ma la coscienza che attraversa queste istituzioni non si arresta ad esse; anzi,

[1] *Ibid.*, § 141 aggiunta.

l'esperienza concreta dell'universalità umana che acquista nel suo passaggio, le addita una meta più alta, a cui nessuna realtà empirica si adegua, e che essa può concepire soltanto nella propria interiorità. Questa meta è l'ideale, l'universalità vera che vive nel cuore dei singoli e di qui giudica la realtà esistente e, non sentendola a sé commisurata, la trasforma e la rinnova. È strano che l'idealista Hegel abbia così poca fede nell'idealità pura e la irrida quando non la vede già realizzata in forme definite: come se l'infinità dello spirito potesse avere nel finito una sua realizzazione perfetta, e non dovesse invece emergere necessariamente, in virtù del principio dialettico, che lo stesso Hegel ha scoperto.

E il principio di questa più alta mediazione dialettica, che sorpassa la realtà storica e tende ad un'adeguazione superiore, sempre incompiuta e sempre in via di compiersi, dello spirito con se stesso, è appunto il dovere: che concentra in sé il vitale squilibrio tra il reale e l'ideale e si sforza, secondo la legge della negatività dialettica, di sorpassarlo, facendosi così veicolo dell'ideale.

Ma il dovere, ammonisce Hegel, è una vuota formula, priva di contenuto. Anche qui il critico dell'intelletto astratto s'è lasciato prendere nella rete della sua stessa critica. Il dovere è vuoto quando non è che una formula intellettualistica; ma in realtà si riempie, di volta in volta, di tutto il contenuto che la coscienza in ogni grado del suo sviluppo compendia nei propri ideali, individuandoli nel contrasto con la realtà empirica. Il dovere, soggiunge Hegel, è privo di essere, e perciò è astratto e irreale: strana critica, se si pensa che in tutti i gradi della dialettica Hegel persegue una

idealità che sia la vera realtà e concepisce il reale come una idealizzazione progressiva; mentre poi rifiuta e disconosce l'idealità quando la trova nella sua purezza. Il dover essere ha la sua realtà proprio nello spirito, una realtà non rigida e fissa, come quella delle cose morte, ma la realtà viva e dinamica, che appartiene alla natura dell'attività spirituale.

E finalmente Hegel obietta che il dovere crea un progresso all'infinito. Ma ben venga questo progresso all'infinito! È la sola volta che esso ci si presenta come la buona e non come la cattiva infinità. Non è infatti l'infinito immaginario, esterno allo spirito, che si estende indefinitamente e ci opprime con la monotonia di un meccanismo che gira a vuoto; ma è l'infinito dello spirito, di una potenzialità interiore che si realizza: che non incombe dal di fuori e dall'alto, ma è raccolto nella sua fonte; che non genera lo scontento delle cose inattuate e inattuabili, ma quel sentimento misto di soddisfazione e d'insoddisfazione, per ciò che s'è già fatto e per ciò che resta a fare, che è la tonalità propria dello spirito umano. Eliminare il dover essere dalla vita etica significa spezzare la molla del progresso.

3. L'ETICITÀ. — Col termine eticità, che è una traduzione forse impropria, ma non sostituibile con altra migliore, del termine tedesco *Sittlichkeit*, Hegel designa quel complesso di istituzioni umane nelle quali la libertà si oggettiva e si realizza, passando dalla sua espressione individualistica iniziale all'universalità concreta, immanente al suo concetto. Famiglia, società civile, stato, sono, come già

si è detto, le tre incarnazioni di quella libertà. Per mezzo di esse gradualmente si compie l' identificazione della volontà individuale con l'universale. Solo mediante l'*ethos* nel suo complesso, l'uomo ha diritti in quanto ha doveri e doveri in quanto ha diritti. Nel puro diritto astratto, io ho il diritto e un altro ha il dovere di fronte alla medesima cosa; nella moralità, il soggetto si eleva, sì, al dovere, ma questo resta ancora nella sfera della irrealtà e dell' incompiutezza; l'*ethos* unifica la realtà del diritto e l'esigenza del dovere, in una realtà più comprensiva.

a) *La famiglia.* — La famiglia è il primo nucleo dell'unità sostanziale dello spirito etico. Essa ha il fondamento naturale nell'unione dei due sessi, che è l' impulso istintivo della specie verso la propria conservazione e propagazione. Ma col matrimonio, che perfeziona giuridicamente questo rapporto, il momento della vitalità naturale si trasforma in amore spirituale, in comunione permanente di vita. Ed è perciò, che il rapporto matrimoniale supera la natura del contratto, dove le due personalità contraenti restano separate, mentre in esso ogni distinzione è annullata. Ed anche le relazioni patrimoniali della famiglia presentano la stessa subordinazione dei diritti individuali di proprietà alle superiori esigenze etiche della comunità familiare.

I figli sono i viventi simboli dell'unità della famiglia; in essi si fa visibile l'amore dei genitori tra loro, e riversandosi su di essi si prolunga e si concretizza. L'educazione dei figli esprime il proseguimento e lo sviluppo dell'atto della generazione; per suo mezzo, lo spirito infantile, ancora

prigioniero della natura, si libera e si eleva; quindi essa deve graduarsi in modo da assecondare la spontanea tendenza di ciò ch' è potenziale verso la propria attuazione.

Ma col crescere dei figli e col loro farsi adulti, la primitiva famiglia si disgrega, nuove famiglie si formano e si moltiplicano, si creano comunità più vaste, nelle quali i vincoli affettivi si rallentano e si spezzano. Entriamo nella fase della società civile, che è la fase della frattura e della dispersione, ma insieme di un nuovo collegamento, materiato di rapporti d' interessi, di affinità e di contrasti tra i bisogni e i mezzi per appagarli, di lotte e di pacificazioni tra nuovi gruppi umani.

b) *La società civile.* — « La scoperta della società civile, scrive Hegel, appartiene al mondo moderno »[8]. Noi possiamo aggiungere che la scoperta della funzione della società, come elemento intermedio e principio di mediazione tra l' individuo e lo stato, è la grande intuizione hegeliana, che sarà il cardine di tutta la scienza sociale e politica dei nostri tempi[9]. L'organismo sociale, in-

[8] *Ibid.*, § 182 aggiunta.

[9] Così io scrivevo già nel 1925 nella mia *Storia del liberalismo europeo*. Quanto poco questo aspetto del pensiero hegeliano sia stato inteso, si può rilevare da quel che scrive il Martinetti nel suo *Hegel*, p. 198, che « il passaggio dalla famiglia alla dissociazione che presenta la società, per quindi fare da questa ritorno all'unità superiore dello stato, è un barocco artifizio dialettico » (!). Debbo peraltro aggiungere che il Solari in un saggio sul *Concetto della società civile in Hegel*, pubblicato nella *Rivista di filosofia* del dicembre 1931 ha mostrato di averne compreso la grande importanza. Ho utilizzato nel testo alcune pagine della mia *Storia del liberalismo* dedicate ad Hegel, alle quali, dopo un'attenta rimeditazione dei problemi della politica hegeliana, ho ben poco da aggiungere o da mutare.

terponendosi tra i due termini estremi che il pensiero rivoluzionario aveva troppo pericolosamente ravvicinato, consente non solo di porre l' idea dello stato al sicuro dalle aggressioni individuali, ma anche di far confluire verso di essa, in una forma più organica e disciplinata, tutte le esigenze e le pretese che la vita degl' individui va esprimendo dal suo seno. Esso distacca, e nel medesimo tempo riallaccia con più saldo legame, i due protagonisti del conflitto: rimuove l' immaginazione dei rivoluzionari, che lo stato sia un prodotto dell'arbitrio e della convenzione, ma sconfessa anche la fallacia dei legittimisti reazionari, che lo stato s' identifichi col principe e si sovrapponga come un che di estraneo alla coscienza del popolo.

La dottrina hegeliana della società non è che la formulazione *sub specie aeterni* del contenuto storico della vita sociale del suo tempo. Noi vi ravvisiamo facilmente un mondo in fermentazione e in trasformazione, dove gli avanzi della vecchia società feudale si mescolano con gli elementi della nascente civiltà borghese. La famiglia, le corporazioni, le classi, vi si dispongono in un'ordinata gerarchia, attraverso i cui gradi l'*ethos* organicamente si svolge e s' indirizza verso la *polis*.

Hegel ha il vivo senso del carattere economico delle classi. Egli vede nell'espansione dei bisogni e negli sforzi del lavoro per appagarli i tratti più caratteristici della società moderna. « Vi sono, egli dice, alcuni bisogni universali, come mangiare, bere, vestirsi, e dipende unicamente da circostanze contingenti il modo con cui questi sono soddisfatti. Il terreno è, qui o là, più o meno fruttifero, le annate sono diverse nella loro produttività, un uomo è attivo, l'altro è pigro; ma questo brulicare

dell'arbitrio produce da sé determinazioni universali, e quest'apparente distruzione e spensieratezza è conservata da una necessità che si presenta da se stessa. Rinvenire questa necessità è l'oggetto dell'economia politica, una scienza che fa onore al pensiero, perché trova leggi stabili in una massa di contingenze » [10].

D'altra parte la mediazione che prepara ai bisogni particolari il mezzo atto ad appagarli è il lavoro, che specifica coi procedimenti più svariati in servizio di questi fini la materia fornita dalla natura. « In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'egoismo soggettivo si muta nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri, cioè nella mediazione dell' individuo mediante l'universale; cosicché, mentre ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto perciò produce e acquista per il godimento degli altri » [11].

L'organizzazione spontanea dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli, cioè del consumo e del lavoro, ci dà due segnalati esempi di quell'astuzia (*List*) della ragione, che si avvale degli egoismi, delle passioni, delle lotte stesse degl' individui, per volgerli a fini universali. Di qui dipende la struttura stabile delle classi sociali, nelle quali uomini diversi, estranei e magari ostili tra loro si raccolgono per alcune affinità più o meno consapevoli, che li fanno procedere insieme. E il rapporto delle classi tra loro, come Hegel lo concepisce, è duplice: esse sono divise, ma nel tempo stesso solidali, perché ciascuna è caratterizzata non solo da un'affi-

---

[10] *Ibid.*, § 189 agg.
[11] *Ibid.*, §§ 196, 199.

nità d'interessi particolari tra i suoi componenti, ma contiene anche una esigenza superiore, di collaborazione a un fine comune, che la connette al sistema di tutte le altre.

Hegel ci presenta, nella sua divisione delle classi o dei ceti (*Stände*) una società essenzialmente agricola, dove la classe degli agricoltori (nel senso che vi dava la fisiocrazia) forma la larga base della piramide sociale, provvedendo con lo sfruttamento della terra ai bisogni più immediati di tutta la comunità.

Al di sopra della classe agricola si dispone quella degli artigiani e dei commercianti, che Hegel concepisce nella forma della corporazione medievale, senza alcun presentimento di quella rivoluzione industriale, che al suo tempo non si delineava ancora nell'arretrata Germania. A un grado più alto della gerarchia sociale appartiene la classe media, la classe degl'impiegati creata dalla monarchia di Federico, in cui la coscienza statale è già più largamente diffusa. Al vertice della piramide, infine, v'è la classe generale, quella dei proprietari indipendenti. « Tale classe è appropriata a un compito politico, in quanto i suoi beni sono indipendenti, sia dallo stato, sia dall'insicurezza del commercio, sia dal desiderio di guadagno; essa è perfino sottratta al proprio arbitrio, perché i suoi membri sono privi del diritto degli altri cittadini di disporre liberamente di tutta la loro proprietà, che è gravata di maggiorascato. » La classe generale non è, dunque, per Hegel, che il *Junkertum* prussiano.

Ma se la gerarchia sociale è, per questo riguardo, ancora feudale, il fine a cui Hegel l'indirizza è già moderno. Il compito delle classi, in-

fatti, non si esaurisce nella gestione dei propri interessi particolari, ma ha una portata via via più generale e serve a preparare, per gradi, la funzione di amministrar lo stato. Dalla società civile emanano infatti le rappresentanze, le delegazioni dei deputati, che controllano l'opera del governo e danno allo stato la percezione degl' interessi e dei bisogni del popolo.

Che le rappresentanze siano organi della società e non immediatamente dello stato, è un principio assai caratteristico, che più tardi Lorenzo Stein sotto l' influsso del socialismo francese, e non senza reminiscenze hegeliane, diffonderà largamente negli ambienti politici. Esso è tuttavia un principio peculiare del diritto pubblico tedesco che, disconoscendo la sovranità popolare e il regime parlamentare, pone lo stato al disopra della società civile, e dà a questa, non una partecipazione diretta al governo, ma solo una funzione di controllo. Nei paesi a regime parlamentare, invece, le rappresentanze sono veramente politiche e non soltanto sociali: esse sono pertanto organi dello stato. Tuttavia, l' influenza del socialismo, col porre in rilievo l'elemento di «classe» come fondamento dello stato, gioverà a dare a questa veduta hegeliana un più largo interesse europeo e a suscitare, anche nei paesi democratici a regime parlamentare, l'esigenza che le rappresentanze puramente politiche siano integrate da rappresentanze organiche di classe.

In Hegel, l'esposta dottrina è, in gran parte, una reminiscenza attinta alla costituzione dell'antico stato germanico, in quanto gli si presenta come subordinata alla monarchia federiciana. E non vi manca neppure una contaminazione, non del tutto

spiegabile, coi concetti del diritto pubblico francese: per esempio, nell'affermazione che i deputati non hanno la qualità di mandatari o di apportatori d'istruzioni rigide dei loro mandanti, ma sono del tutto liberi nell'atto in cui discutono e deliberano.

Un'altra attribuzione che Hegel conferisce alla società civile, in contrasto con le dottrine predominanti, è l'amministrazione della giustizia [12]. La tutela della proprietà e della vita degl'individui, che nella concezione liberale di un Kant o di un Humboldt è la funzione essenziale dello stato, per Hegel rappresenta un compito prestatale, anche se è adempiuto da esso. « Si fa un computo sbagliato, egli dice, quando si considera lo stato soltanto come società civile, e come suo scopo finale si considera soltanto la garanzia della vita e della proprietà degl'individui. Tale garanzia, infatti, non è conseguita col sacrifizio di ciò che dev'essere garantito, e nella guerra lo stato impone appunto un tale

---

[12] A questo proposito, egli entra risolutamente nella disputa tra i fautori della codificazione delle leggi e i rappresentanti della scuola storica, che negano valore ai codici, venuti in voga con la legislazione napoleonica, perché irrigidendo il diritto in formule fisse, ne impediscono ogni ulteriore evoluzione. « Negare a una nazione civile, egli dice, o alla classe giuridica della medesima la capacità di fare un codice, poiché non può trattarsi di fare un sistema di leggi nuove pel loro contenuto, ma di riconoscere nella sua universalità determinata il contenuto esistente — sarebbe uno dei più gravi affronti che possa farsi a una nazione o a quella classe » (*Ibid.*, § 211). Tuttavia soggiunge: « Esigere in un codice la perfezione, per cui esso debba essere assolutamente compiuto e non suscettibile di altra serie di prescrizioni — pretesa che è particolarmente malattia tedesca — e per la ragione che esso non può diventare così perfetto non lasciarlo venire alla realtà: entrambe queste cose si fondano sul disconoscimento della natura degli oggetti finiti, com'è il diritto privato, in quanto in essi la cosiddetta perfezione è la perennità dell'approssimazione » (*Ibid.*, § 216).

sacrifizio »[13]. Lo stato esprime dunque un'esigenza più alta di quella che i legisti vorrebbero attribuirgli, e che avrebbe per limite l'interesse degli individui. Tutti gli errori del contrattualismo, che rende contingente e arbitrario il legame tra gl'individui e lo stato, derivano per Hegel da questa ignoranza di una realtà propria e autonoma dell'organismo statale, di una vera universalità della sua missione.

c) *Lo stato.* — Lo stato sta alla società come l'universale sta al particolare; quindi in esso si compie l'articolazione piena del concetto concreto, che, con la mediazione del particolare fonde insieme gl'individui in un tutto organico di valore universale. Lo stato è pertanto l'espressione schietta della razionalità, è il mondo che si è fatto spirito, è la libertà nella pienezza della sua realizzazione. V'è in questa visione dello stato etico l'errore fondamentale che abbiamo già segnalato, per cui la libertà s'incarna in un'istituzione piuttosto che nella coscienza umana, e può per conseguenza convertirsi in strumento di oppressione e di schiavitù per gl'individui.

Ma bisogna anche considerare, per intenderne il valore storico, che l'idea dello stato come un che di divino si è formata nella mente di Hegel, in contrasto con tutte le correnti politiche del suo tempo, che degradano lo stato a un gendarme, o a un gestore d'interessi collettivi più o meno parziali, o a un'istituzione privata e patrimoniale. Il disprezzo con cui egli parla di Haller (fautore di quest'ultima veduta) ci dà, in termini polemici,

---

[13] *Ibid.*, § 324.

la misura dell'elevatezza del suo sentimento statale. E il fatto stesso che il materiale sociale di cui egli dispone è così inadeguato, per la sua antiquata struttura feudale, a preparare degnamente lo stato nella struttura moderna che gli si configura nella mente, determina un brusco distacco tra la società e lo stato, e dà a questo un'esistenza ipostatica e quasi trascendente.

E bisogna anche considerare che, quando egli parla di stato come incarnazione della ragione e della libertà, non si riferisce a qualunque stato, ma allo stato moderno, retto a monarchia costituzionale, che impersona lo spirito del popolo, e manifesta la sua autorità per mezzo di leggi che obbligano tutti i cittadini e si alimenta del contenuto di vita espresso dalle rappresentanze politiche, dall'opinione pubblica, dalla stampa. Così, nei rapporti con gl' individui, esso crea un'attiva reciprocità di doveri e di diritti. « Questo concetto dell'unione dei due termini è una delle determinazioni più importanti, e costituisce la forza degli stati. Il lato astratto del dovere trascura e proscrive l' interesse particolare come momento inessenziale e perfino indegno. Ma una considerazione concreta mostra che è essenziale egualmente il momento della particolarità: l'individuo, nel suo appagamento del dovere, deve trovare in pari tempo il suo interesse particolare e ricevere, dal suo rapporto con lo stato, un diritto, pel quale la cosa universale diviene la cosa particolare sua propria. Suddito, quanto ai suoi doveri, egli trova, come cittadino, nell'adempimento di essi, la difesa della sua persona e della sua proprietà »[14].

---

[14] *Ibid.*, § 261.

Lo stato così inteso è l'antitesi vivente con quello del Medioevo, in cui vigevano gl' interessi particolari delle classi e delle corporazioni, e la totalità era più un aggregato che un organismo. E l'attributo che esprime la funzione universale e pubblica dello stato moderno, in opposizione con la natura particolare e privatistica dello stato feudale, è la sovranità, che non compete al monarca né al governo, né ai corpi politici presi isolatamente, ma alla loro sintesi statale.

Né meno vivace è l'antitesi con cui Hegel concepisce lo stato costituzionale di fronte allo stato dispotico. Qui sono in presenza soltanto il monarca e il popolo senza le organizzazioni intermedie, le quali hanno il compito di dare agli interessi della moltitudine una forma giuridica e ordinata. Quindi da una parte il monarca agisce arbitrariamente, dall'altra il popolo è una massa disgregata di atomi, di cui si può dire che « non sa quel che vuole » e che palesa la sua forza, sovvertendo e distruggendo [15].

La costituzione è essenzialmente un sistema di mediazione; essa non è qualcosa di rigido e fisso, ma, per la sua natura spirituale, è un rapporto che diviene e si sviluppa. Donde segue che la costituzione di un dato popolo dipende dal grado e dall' indirizzo dell'autocoscienza di esso: voler dare a un popolo una costituzione apriori, se anche razionale quanto al contenuto, significa trascurare appunto la sua più vera razionalità.

---

[15] Il ricordo delle recenti esperienze della rivoluzione francese fa sì che Hegel accentui i pericoli del dispotismo popolare, piuttosto che del dispotismo monarchico, verso il quale, da buon suddito prussianizzato dell'età della Restaurazione, si mostra riguardoso.

E perciò Hegel, nel determinare la struttura costituzionale dello stato, ha sempre innanzi agli occhi, anche nelle più astratte generalizzazioni, lo stato tedesco. Egli accetta dal Montesquieu l'idea della divisione dei poteri, ma modificata nei termini e temperata e corretta da un potente senso unitario. « I poteri dello stato, egli dice, debbono essere certamente distinti, ma ciascuno deve formare in se stesso una totalità e contenere in sé gli altri elementi. Quando si parla dell'attività distinta dei poteri, non si deve cadere nell'enorme errore di intendere ciò come se ogni potere dovesse stare astrattamente per sé; anzi, i poteri debbono essere distinti soltanto come momenti del concetto. Se invece le distinzioni esistono astrattamente per sé, è evidente che due autonomie non possono costituire un'unità, ma debbono continuamente produrre una lotta, per cui o la totalità è distrutta, o l'unità si ristabilisce per mezzo della forza. Così, nella rivoluzione francese, ora il potere legislativo ha divorato il così detto esecutivo, ora l'esecutivo ha divorato il legislativo; e rimane qui cosa assurda formulare la pretesa morale dell'armonia ».

I poteri sono tre: legislativo, governativo, monarchico. Nel potere legislativo sono, per l'unità dei momenti del concetto, presenti implicitamente anche gli altri due: il monarchico, cui compete la decisione suprema, e il governativo come elemento consultivo, per la sua conoscenza concreta della cosa pubblica [16].

---

[16] Hegel osserva a questo proposito che « in Inghilterra i ministri debbono essere membri del parlamento, e ciò è giusto, in quanto che i membri del governo debbono stare in connessione e non in antitesi col potere legislativo. La

Ma il componente più specifico, è l'elemento di classe, cioè il complesso delle rappresentanze della società civile. La garenzia che queste ultime offrono, nell'interesse del bene generale e della libertà pubblica, non consiste tanto nell'intelligenza particolare di esse (anzi, i più alti impiegati dello stato hanno una penetrazione più profonda e uno sguardo più comprensivo delle esigenze e delle istituzioni statali), quanto nella mediazione degl'interessi che per mezzo di esse si compie e più specialmente nell'incitamento ai funzionari che sono più lontani dal governo centrale e nell'effetto che porta con sé la censura pubblica o il timore di essa.

Considerate come organo di mediazione, le classi stanno tra il governo e il popolo sciolto nelle sue singole individualità. Questa posizione esige in esse, tanto il sentimento dello stato e del governo, quanto la percezione degl'interessi dei singoli. È un pregiudizio considerare le classi specialmente dal punto di vista dell'antitesi verso il governo, come se questa fosse la loro situazione essenziale. Assorbito organicamente, l'elemento di classe si dimostra come momento di un tutto; quindi l'antitesi stessa è abbassata ad apparenza. Se essa divenisse veramente sostanziale, lo stato andrebbe incontro alla sua rovina.

Di fronte al potere legislativo così costituito, sta il potere esecutivo o governativo, la cui funzione consiste nel particolarizzare, commisurando ai singoli casi, l'universalità delle leggi. Ma il po-

---

concezione della così detta indipendenza dei poteri ha in sé l'errore fondamentale, per cui i poteri indipendenti debbono tuttavia limitarsi l'un l'altro. Ma mediante questa indipendenza è distrutta l'unità dello stato che si deve raggiungere ».

tere giudiziario non forma, per Hegel, il terzo elemento della triade politica tradizionale: come già sappiamo, l'amministrazione della giustizia rientra nella sfera inferiore della società civile. Il terzo potere, che sintetizza gli altri due, è quello monarchico. Ma a torto si esigono in un monarca delle qualità oggettive: egli deve dire soltanto «sì» e mettere, come suol dirsi, il punto sull' «i». In una monarchia bene ordinata, appartiene soltanto alla legge il lato oggettivo, cioè il *quid* a cui il monarca deve applicare l'«io voglio» come suggello.

Al margine dei poteri costituiti sta la pubblica opinione, che è la maniera inorganica con cui si dà a conoscere ciò che un popolo vuole e pensa. Ora, non è da porre in dubbio che quel che deve farsi valere effettivamente nello stato deve manifestarsi in modo organico, per mezzo della costituzione; ma in ogni tempo la pubblica opinione è stata una grande forza, e specialmente al tempo nostro il principio della libertà soggettiva le conferisce un' importanza anche maggiore. Il principio del mondo moderno esige che ciò che ognuno deve riconoscere si mostri a lui come qualcosa di legittimo. In Francia, la libertà di parola è stata sempre considerata come molto meno pericolosa del silenzio, perché quest'ultimo lascia sempre temere il rischio di quel che cova segretamente negli animi [17].

---

[17] *Ibid.*, §§ 316, 317 agg. Nel § seguente si legge questo aforisma: «Nella pubblica opinione tutto è falso e vero; ma trovare in essa la verità è affare del grand'uomo». Quanto alla libertà di stampa, Hegel è molto più circospetto: una libertà di stampa come libertà di scrivere quel che si vuole fa il paio, egli dice, con lo spacciare per libertà il proprio arbitrio (§ 319).

Guardato nel suo complesso, questo sistema appare come il compendio o l'anticipazione del costituzionalismo tedesco del secolo XIX. Il monarca, col ministero che emana direttamente da lui, regna e insieme governa; le rappresentanze popolari collaborano o controllano, in una sfera subordinata. Le garenzie della libertà consistono in questo controllo, e più ancora, nel sentimento della legalità, che vincola egualmente il monarca e le classi. Lo « stato di diritto » della concezione kantiana rivive in questa energica affermazione dell'universalità della legge; ma è subordinato alla più ampia missione etica e sociale dello stato.

Ciò che v'è di antiquato e di caduco nel costituzionalismo hegeliano è la distribuzione gerarchica delle classi, che non lascia una parte adeguata alla borghesia, la quale cominciava già a svilupparsi anche in Germania e tra poco avrebbe oltrepassato, nella sua attività industriale lo stadio dell'artigianato corporativo, nella sua attività agricola l'economia del feudalismo, e generalmente nella sua attività professionale il ristretto compito che Hegel le attribuisce.

La concezione etica dello stato crea un'interferenza tra lo stato e la chiesa, che forma per Hegel un assillo tormentoso, dal quale non riesce mai a liberarsi con una soluzione che lo appaghi. Da una parte, infatti, il valore divino e l'universalità della missione che egli attribuisce allo stato lo spingono a risolvere lo stato nella chiesa; dall'altra, il suo forte senso storico gli fa sentire l'impossibilità di realizzare un ideale statolatrico, in presenza di una religione come quella cristiana che non lascia assorbirsi nello stato, ed anche la ripugnante illiberalità di coartare la coscienza dell'individuo. I

passi della *Filosofia del diritto* in cui questo problema è trattato sono pieni di oscillazioni e di dubbi. Hegel comincia col dire che « è nella natura delle cose che lo stato compia il dovere di dare ogni aiuto alla comunità per il suo fine religioso e di assicurarle la protezione; anzi, poiché la religione è il momento che integra lo stato per la profondità del sentimento, lo stato deve esigere che tutti i suoi componenti entrino in una comunità religiosa (una qualsiasi, poiché lo stato non può ingerirsi del contenuto)... Ma in quanto la comunità ecclesiastica possiede una proprietà ed esercita atti di culto, e a questo scopo ha degl' individui al suo servigio, trapassa dall' interno nel mondano, quindi nel dominio dello stato, e si pone sotto le sue leggi ».

Quindi « lo stato è essenzialmente distinto dalla religione, perché ciò che esso esige ha la forma di un dovere giuridico, e perché è indifferente in quale stato d'animo questo sia eseguito ».

« Il campo della religione è invece l' interiorità; e come lo stato, se ha pretese religiose, mette in pericolo il diritto dell' interiorità, così la chiesa che agisce come stato e impone delle pene, degenera in religione tirannica. Se quindi la religiosità deve valere come realtà dello stato, tutte le leggi sono messe a soqquadro, e il sentimento soggettivo è quello che detta la legge ».

Ma se allo stato è sottratta del tutto l' interiorità, dove vanno a finire la sua missione etica e il suo significato divino? Ed anche limitando lo stato alla sfera della legalità, non è in questa immanente una dottrina, uno spirito interiore, che può interferire con lo spirito dommatico della chiesa? E a sua volta la dottrina ecclesiastica non trascende

l' interiorità della coscienza « esplicandosi su di un contenuto che si connette intimamente coi princìpi etici e con le leggi dello stato »? Quindi, Hegel sarebbe portato a concludere «che lo stato e la chiesa direttamente coincidono e si avversano ».

La difficoltà del problema sta in ciò che il contenuto razionale della chiesa e dello stato non è separabile, ma è comune all'una e all'altro: la differenza sta nella forma, nel senso che la chiesa è verità in forma di sentimento, lo stato è verità in forma di ragione spiegata. Ed Hegel inclina a concepire, non senza pentimenti, il rapporto tra i due termini come di unità-distinzione. Tuttavia lo stato è superiore alla chiesa, in virtù della sua forma più perfetta; ma questa superiorità si dimostra non con l'oppressione ma con la libertà, perché lo stato intende che la libertà della chiesa è un mezzo per avviarne lo sviluppo verso una piena razionalità.

In altri termini, la dottrina di cui lo stato è espressione non è un domma che debba farsi valere con l'autorità, ma è una consapevolezza dell'autonomia della coscienza, e pertanto esige infinito rispetto per l' insegnamento della chiesa, in quanto è liberamente accettato dai fedeli. Ma se la chiesa pretende esercitare un'autorità illimitata e incondizionata, allora lo stato deve far valere contro di essa « il diritto della coscienza al proprio modo di vedere, alla propria convinzione, e generalmente al pensiero di ciò che deve valere come verità oggettiva ». Quindi si è sbagliato affermando che la separazione della chiesa sia o sia stata per lo stato una disgrazia; anzi, solo per mezzo di quella separazione lo stato è potuto diventare ciò che è la sua destinazione: la razionalità e l'eticità autocosciente.

La concezione hegeliana dei rapporti tra stato e chiesa è, in ultima istanza, assai più vicina alla formula separatistica (libera chiesa in libero stato) del liberalismo moderno, che non a quelle larvate « teocrazie laiche » che molti interpreti hanno creduto di ravvisare in Hegel. E il suo significato liberale sta essenzialmente in ciò, che l'affermata superiorità dello stato si manifesta col lasciare massima libertà alla chiesa e con la coscienza che, essendo questa libertà la legge stessa dello spirito, non può nuocere all'esigenza della razionalità spirituale. Bisogna per altro avvertire che queste considerazioni valgono, secondo Hegel, pei paesi protestanti e non pei cattolici: la religiosità degli uni può accordarsi coi princìpi dello stato moderno, ma non quella degli altri, a causa dell'irriducibile irrigidimento della chiesa cattolica nelle sue antiche posizioni teocratiche [15].

Posta la piena autonomia statale, non può esservi, secondo Hegel, un ente superiore che regoli i rapporti tra gli stati e risolva i loro conflitti. Non esiste un pretore che giudichi gli stati; il più elevato pretore è unicamente lo spirito universale. La presenza di una pluralità di stati è condizione del loro rispettivo perfezionamento: allo stesso modo che il singolo individuo non diviene persona effettiva se non entra in rapporto con altre persone, anche lo stato non è individuo reale senza rapporto con gli altri stati.

Ma un conflitto interstatale, quando le volontà particolari non trovano un accomodamento, può

[15] L'esame dei rapporti tra stato e chiesa è contenuto essenzialmente nei §§ 270 e sgg. della *Filosofia del diritto*; ma Hegel ritorna sul problema in molte altre opere, senza però raggiungere una soluzione univoca.

essere deciso soltanto dalla guerra. A questa Hegel attribuisce un alto valore morale: « il suo più alto significato sta in ciò, che per suo mezzo la salute etica è conservata di fronte al rafforzarsi degl' interessi particolari, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione nella quale lo ridurrebbe una quiete durevole, non diversamente dalla condizione in cui ridurrebbe i popoli una pace durevole e anzi perpetua ». E tale significato etico della guerra nell'età moderna si rivela in ciò, che le manifestazioni del valore militare appaiono più meccaniche e spersonalizzate, rivolte come sono, non contro persone singole, ma contro una comunità ostile; quindi, « il coraggio personale appare come non personale ».

Ma la pluralità degli stati e la molteplicità dei loro rapporti non tolgono, anzi postulano un'unità superiore dello spirito universale. Qui la politica sconfina nella storia [19].

---

[19] Di altri scritti politici posteriori alla *Filosofia del diritto*, nei quali si accentua notevolmente il conservatorismo del vecchio Hegel, si è fatto già cenno nel capitolo I.

VIII

LA STORIA

1. Il significato della storia. — Sotto un aspetto particolare, la storia è la continuazione della politica: essa s' inserisce nel sistema al punto in cui i rapporti degli stati, intrecciandosi tra loro, trovano appunto nella storia il terreno universale su cui possono esplicarsi. Ma, sotto un aspetto più generale, la storia coincide con l' intero sistema, perché l'una e l'altro hanno un comune protagonista, lo Spirito, che dialetticamente si svolge in una serie di momenti, insieme ideali e reali. Quindi, non solo lo spirito oggettivo, ma anche lo spirito assoluto, nelle sue forme dell'arte, della religione, della filosofia, è concepito da Hegel nella sua immanente storicità.

Le ultime pagine della *Filosofia del diritto* accentuano il primo aspetto dello storicismo hegeliano; le *Lezioni sulla filosofia della storia* il secondo e trovano il loro complemento nei corsi dedicati alla suprema triade dello Spirito.

La prima categoria della storia è quella del mutamento: una determinazione che ha in sé un lato negativo e arreca dolore e morte; ma che si connette al lato opposto, per cui dal dolore e dalla

morte sorge la nuova vita. L'idea occidentale, a differenza di quella orientale « è che lo spirito riappaia non soltanto ringiovanito, ma anche innalzato e trasfigurato. Esso, certo, insorge contro se stesso, distrugge la forma che aveva assunta, e si eleva così a una condizione nuova. Il ringiovanimento dello spirito, che non è semplice ritorno alla medesima forma, ma è catarsi, rielaborazione di sé, costituisce la seconda categoria della storia »[1]. La terza categoria è la ragione stessa: l'idea cioè che la ragione governi il mondo e che quindi anche la storia universale debba esser trattata razionalmente.

Questa storicità dello spirito risalta vivamente nel contrasto con la materia. La materia è pesante, perché v'è in essa la tendenza verso un centro di gravità; ed essendo composta di una molteplicità di parti esterne l'una all'altra, e tendendo ciascuna al proprio centro, manca ogni unità all'insieme. La condizione della materia è quella di una esteriorità reciproca di parti che cercano la loro unità e non la trovano; essa perciò tende al proprio superamento e si sforza di passare al suo contrario, senza raggiungerlo, perché, se lo raggiungesse, non sarebbe più materia.

Lo spirito invece ha in sé il proprio centro, perché è individuale, attivo, cosciente; esso produce se stesso in conformità del sapere che ha di sé; esso tesaurizza le proprie esperienze, e accresce le antiche con le nuove; perciò si svolge e progredisce. Nella natura, anche se presa nella fase organica più alta, la specie non progredisce. È vero che la

---

[1] *Lezioni di filosofia della storia*, vol. I, trad. da G. Calogero e C. Fatta, pp. 14-15.

serie delle forme naturali ci appare come una graduazione, dalla luce fino all'uomo, in modo che ogni singolo grado è una trasformazione del precedente. Ma questi momenti si separano e tutti i singoli germogli coesistono uno accanto all'altro; il trapasso si manifesta solo nello spirito pensante che concepisce tale nesso. La natura non comprende se medesima, e perciò non esiste per essa il momento negativo delle sue forme. Nella sfera spirituale invece si fa manifesto come la forma superiore sia prodotta dall'elaborazione di quella precedente e inferiore. Questa ha cessato quindi di esistere, e appunto perché la trasfigurazione risulti, l'apparire delle forme spirituali cade nel tempo. La storia del mondo è così in generale il dispiegarsi dello spirito nel tempo, mentre la staticità della natura è il suo estendersi nello spazio [2].

L'opposizione si può compendiare in due termini: necessità e libertà. Lo spirito è libero nel senso già spiegato, che si fa libero. Si suole far cominciare la storia con uno stato di natura o di innocenza, che a torto s' identifica con uno stato di libertà. Che l'uomo sia libero per natura è vero in un significato molto diverso: che egli è libero secondo il suo concetto; ma il concetto deve svilupparsi, quindi la libertà non sussiste come qualcosa d'immediato e di naturale, ma dev'essere acquistata e raggiunta mercé l' infinita mediazione del sapere e del volere. D'altra parte, per questa libertà ch' è implicita alla sua natura, l'uomo non può aver preso le mosse da uno stato di ottusità animale, bensì di ottusità umana. Umanità animalesca è tutt'altra cosa che animalità: l'inizio è dato

[2] *Ibid.*, p. 155.

dallo spirito, che, se anche originariamente è spirito naturale, porta in sé impresso pienamente il carattere dell'umanità [3].

La storia del mondo è il progresso della coscienza della libertà. Noi conosciamo già le tappe di questa ascensione, che va dall' individuo alla famiglia, alla società civile, allo stato; l'ultima tappa è lo spirito del mondo, nella cui storia unitaria si accentrano le mutevoli vicende della vita degli stati. Questo si può dire che sia il solo veramente libero, perché in esso si compendia la razionalità suprema delle cose, e perché tutte le libertà particolari delle formazioni intermedie sono assorbite e neutralizzate nella sua.

C'è nell'irriversibilità di questo movimento, qualcosa che ricorda il mito di Saturno che divora i suoi figli; c'è qualcosa di fatale nello spiegamento di una libertà, che, ampliando il suo giro, muta il proprio centro e annulla i centri minori che ha attraversato, sacrificando a sé individui, popoli, intere civiltà. E per contrasto, la fatalità richiama l'arbitrio, simboleggiato dall' immagine hegeliana di Napoleone a Jena, come lo Spirito del mondo a cavallo. Se tutta la razionalità dell' Idea si compendiasse in questo unico processo, lo storicismo di Hegel sarebbe la più oppressiva forma di dispotismo che sia stata mai escogitata; ma v'è in esso anche un motivo schiettamente liberale, che informa di sé l'evoluzione umana, nel suo passaggio dal mondo orientale, dove uno solo è libero, al mondo greco-romano, dove pochi sono liberi, al mondo cristiano-germanico, dove tutti sono liberi.

Questi due temi contrastano tra loro in tutta

[3] *Ibid.*, p. 164.

la filosofia della storia di Hegel, con una certa prevalenza del primo nella parte introduttiva dell'opera, il cui protagonista è lo spirito universale in atto, che si serve dei popoli e degl' individui come suoi spesso inconsapevoli strumenti; del secondo nelle parti seguenti, che hanno per soggetti i singoli popoli nei loro sforzi assidui di emancipazione. Si tratta però di differenza di prospettiva e non di contenuto sostanziale, perché anche nelle storie delle genti è sempre lo spirito del mondo che opera attraverso i suoi organi: qui, come da per tutto, il conflitto è interno al pensiero di Hegel. Gli spiriti dei popoli sono i membri del processo per cui lo Spirito universale giunge alla conoscenza e alla realizzazione di sé. Essi sono simili agl' individui naturali: nascono, fioriscono, muoiono. Ma, poiché sono particolari incarnazioni dello spirito universale, avviene per essi come per gl' individui nei confronti della specie a cui appartengono: il particolare spirito di un popolo può perire, ma esso è « un anello nella catena costituita dal corso dello Spirito del mondo, e questo non può perire ». La morte dello spirito di un popolo si può manifestare non solo con l'estinzione fisica, ma anche sotto forma di nullità politica. Un popolo può perfino adattarsi a questa specie di letargo, non ostante che sia uscito fuori della vita dell' Idea. Esso serve allora come materiale di un principio superiore, diviene una provincia di un altro popolo, in cui quel principio superiore si fa valere [4].

Il fenomeno del tramontare ha diverse forme: la corruzione prorompe dall' interno, le cupidigie si scatenano, gli individui cercano la propria sod-

---

[4] *Ibid.*, p. 53.

disfazione; in tal modo lo spirito sostanziale viene sconfitto e distrutto e gl' interessi e le attività pullulanti nel suo interno sono assai più simili ai vermi che si muovono in un cadavere, anziché al sangue che circola in un organismo sano.

Invece il popolo *leader* è quello che in un determinato periodo della storia incarna in sé la ragione e la vita dello Spirito universale, e con la forza divina che lo agita muove la massa inerte. Com'è stato giustamente osservato, « nel solo privilegiato istante in cui la storia di un popolo s'incontra nella dialettica dell'Idea, sembra avvenire la congiunzione dell' individuale e dell'universale... Al di sotto e ai lati della sacra storia universale, in cui il reale è razionale, scorre la storia profana dei popoli nella sua esistenzialità priva di senso » [5].

Come pei popoli, così pei singoli uomini. Sono i grandi individui cosmico-storici che afferrano l'universale e ne fanno la loro meta, che traducono in atto quella finalità che è conforme al superiore concetto dello Spirito. In quanto tali, essi sono da chiamarsi eroi. « Essi attingono il loro fine e la loro missione non dal sistema tranquillo e ordinato, dal consueto corso delle cose. La loro giustificazione non è nello stato di cose esistente; è un'altra sorgente quella a cui attingono. È lo spirito nascosto che batte alle porte del presente, che è tuttora sotterraneo, che non è ancora progredito a esistenza attuale, ma che vuole prorompervi: lo spirito per cui il mondo presente non è che un guscio, il quale contiene in sé un nocciolo diverso da quello che gli converrebbe... In quanto essi l'attingono dal-

---

[5] C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, 1946: *Lo storicismo di H.*, p. 28.

l' intimo, da una fonte che prima non sussisteva ancora, sembra che essi lo traggano soltanto da loro stessi; e le nuove situazioni mondiali, le gesta che essi realizzano, appaiono come loro creazioni, loro interessi e opere particolari. Ma essi hanno il diritto dalla loro, perché sono i veggenti: essi sanno quale sia la verità del loro mondo e del loro tempo, quale sia il concetto, l'universale prossimo a sorgere; e gli altri si riuniscono intorno alla loro bandiera, perché essi esprimono ciò di cui è giunta l'ora... Resistere a questi individui cosmico-storici è impresa vana. Essi sono spinti irresistibilmente a compiere la loro opera »[6].

Figurazioni come queste sembrano grandiose, e sono meschine. Uomini così fatti (che un malsano gusto romantico ha idoleggiato) sono piuttosto fantocci dell'assoluto, che non uomini veri e vivi, con le loro perplessità, i loro dubbi, le loro ansie, il loro spirito critico. Questi ultimi cercano di farsi umanamente interpreti dello spirito del mondo, mentre gli altri par che lo abbiano ricevuto nel sogno, e talvolta nell' incubo.

Ma che cosa avviene della comune umanità, dei singoli individui che vivono e soffrono e godono la loro vita particolare? Avviene, risponde Hegel, che come nella sfera del diritto gli uomini lottano pei loro fini contro il diritto generale, che però si riafferma per mezzo di quelle stesse attività divergenti; così anche nell'ordinamento del mondo vi sono due ingredienti, le passioni e la ragione; e le prime sono l'elemento attivo, che si subordina, pur nolente, al secondo. L'universale, sebbene sovrastando

---

[6] Sembra di veder preformata, in questo brano, l' immagine di Hitler. *Ibid.*, pp. 88-89.

inconsapevole, si attua attraverso i fini particolari. « Questo rapporto implica che, nella storia del mondo, risulti dalle azioni degli uomini qualcosa d'altro da ciò che essi si propongono e raggiungono, che immediatamente sanno e vogliono ». Si può chiamare astuzia (*List*) della ragione il fatto che questa faccia agire per sé le passioni e trionfi degl' individui coi loro stessi mezzi. Ma talvolta essa consegue il suo trionfo perfino a prezzo della loro vita e allora il suo atto si eleva a una tragica fatalità : « l' Idea paga il tributo dell'esistenza e della caducità non di sua tasca, ma con le passioni degl' individui. Cesare doveva compiere quel che era necessario per rovesciare la decrepita libertà; la sua persona perì nella lotta, ma quel ch'era necessario restò » [7].

Anche su questa astuzia della ragione una riserva limitativa è necessaria. C' è indubbiamente una verità profonda in essa, come nell'analogo concetto vichiano della Provvidenza. Ma in Vico, pur tra gli equivoci del suo razionalismo cattolico, quella ragione segreta agisce nelle età primitive dell'umanità, quando la ragione consapevole non si è ancora spiegata, e pertanto essa ha una funzione educatrice e civilizzatrice. In Hegel invece il senso di questo limite manca, e quindi par che la ragione tratti gli uomini come eterni bambini e li tenga in permanente stato di soggezione. Con ciò non si vuol dire che in una fase di civiltà progredita l'uomo abbia piena coscienza del significato storico universale della sua azione: per il fatto stesso che egli si inserisce nella realtà da un angolo ristretto e concorre con altri uomini mo-

[7] *Ibid.*, pp. 73, 77, 97, 98.

venti da posizioni diverse, il risultato del comune concorso sfugge necessariamente, almeno in parte, alla sua previsione e alla sua stessa visione. Ma l'opera dell'intelligenza consiste appunto nello sforzo d'integrare le visioni parziali, cioè nel rendere immanenti le ragioni superiori della storia. Di questo sforzo invece non v'è nessun sentore nella concezione hegeliana, che fa degli uomini, com'è stato giustamente notato, le marionette dello spirito universale, mosse sulla scena della storia da fili invisibili [a].

2. I periodi storici. — Il criterio generale della divisione della storia in periodi è offerto dalla dialettica, che col suo ritmo segna le tappe della realizzazione dello spirito. Ma trattandosi dello spirito in quanto è incarnato nel popolo (*Volksgeist*), Hegel si avvale, per sondarne il grado di sviluppo, di due istituzioni nelle quali esso manifesta la sua

---

[a] Accenniamo solo di sfuggita ad alcune intuizioni che anche nel testo hegeliano sono molto fuggevoli. Per esempio quella della contemporaneità della storia: « In quanto abbiamo a che fare con l'idea dello spirito, così, percorrendo il passato, per quanto grande esso sia, ci occupiamo solo di una realtà attuale. La filosofia concerne l'attuale, il reale. I momenti che lo spirito sembra essersi lasciati alle spalle son difatti anche nella sua attuale profondità. Come è passato nella storia attraverso i suoi momenti, così deve passare nel presente e nel concetto di sé » (p. 190). Un altro spunto è il seguente: « Il termine storia possiede nella nostra lingua, tanto il valore oggettivo, quanto quello soggettivo, e significa sia la *historia rerum gestarum*, sia le stesse *res gestae*. In questa riunione dei due significati in un solo termine noi dobbiamo vedere qualcosa di più o di meglio che un risultato estrinseco del caso; dobbiamo scorgervi la verità che la narrazione della storia appartiene contemporaneamente all'azione e agli eventi storici » (p. 167).

intima essenza: la religione e la costituzione politica. Come un popolo si rappresenta Dio, così si rappresenta anche il suo rapporto con Dio e con se medesimo: in tal modo la religione esprime il concetto che il popolo ha di sé. Per questo lato, essa sta nel più stretto rapporto col principio statale. La costituzione politica è la porta, per cui il momento astratto dello stato entra nella vita e nella realtà; perciò le differenze tra le costituzioni ci suggeriscono il principio evolutivo della storia dei popoli.

La primitiva forma costituzionale « è quella in cui la totalità dello stato è ancora involuta e le sue sfere particolari non hanno ancora raggiunto la propria autonomia; la seconda è quella in cui queste sfere, e con esse gl' individui, diventano più liberi; la terza infine è quella in cui essi hanno la loro autonomia e in cui la loro attività consiste nel produrre l'universale. Vediamo tutti i regni, tutta la storia del mondo percorrere queste forme. Anzitutto vediamo in ogni stato una specie di regno patriarcale, pacifico o guerriero. Questo primo prodursi di uno stato è dispotico e istintivo. Più tardi si manifesta la particolarità: dominano aristocratici, democratici, individui. In questi si cristallizza un'aristocrazia accidentale, che si trasforma a sua volta in un nuovo regno, in una monarchia. La meta è dunque la sottomissione di queste particolarità a un potere, il quale deve necessariamente esser tale che renda autonomo ciò ch' è compreso nella sua sfera » [1].

Dal punto di vista della libertà, ch' è l'anima della storia del mondo, i periodi che si delineano

---

[1] *Ibid.*, p. 146.

attraverso lo sviluppo delle costituzioni sono: il dispotismo, in cui è libero un solo; l'aristocrazia (che storicamente fa tutt'uno con la democrazia greco-romana, fondata sullo schiavismo) in cui pochi son liberi; la monarchia moderna, che annullando i privilegi dei nobili e pareggiando i diritti dei cittadini, fa liberi tutti gli uomini.

Infine, dal punto di vista religioso, l'accennata partizione prende maggior consistenza e rilievo storico: e l'età del dispotismo appare come quella delle religioni naturistiche, delle divinità impersonali che opprimono e schiacciano la sottoposta umanità; l'età delle aristocrazie quella degli dei, potentemente individualizzati, su cui comincia a modellarsi la nascente personalità di pochi uomini privilegiati; l'età della monarchia moderna quella della religione cristiana, con un Dio giusto e paterno al vertice, che fa gli uomini simili a sé ed eguali nel divino retaggio [10].

La scena su cui il dramma storico si svolge è la terra: anch'essa dialetticamente pre-determinata al dramma dialettico. L'America resta nello sfondo, come uno stato non ancora formato e maturo, ma

---

[10] Queste tre età diventano quattro, con lo sdoppiamento del mondo romano dal greco. E allora sono raffigurabili alle età dell'uomo: l'Oriente è lo spirito infantile che dorme in seno alla natura; la Grecia è l'età giovanile dello spirito « che ha una libertà per sé, ma non ancora connessa con la sostanzialità »; Roma è l'età virile, « in cui l'individuo ha i suoi fini per sé, ma li raggiunge solo nel servizio dello stato ». Il mondo cristiano-germanico sta al quarto posto; ma non è l'età senile: « Caratteristica dell'età senile è il vivere solo nei ricordi, nel passato. Ma, a differenza dell'individuo, lo spirito ritorna al suo concetto. Nell'epoca cristiana lo spirito divino è venuto nel mondo e ha preso il suo posto nell'individuo, che ora è completamente libero » (p. 158).

in via di formazione: « essa è il paese dell'avvenire, quello a cui, in tempi futuri, forse nella lotta tra il nord e il sud [11], si rivolgerà l'interesse della storia mondiale ». E poiché l'Oceania è ai tempi di Hegel ancora una nebulosa, restano tre continenti: l'Africa, l'Asia, l'Europa, come scenario della storia, che ha per suo asse il Mediterraneo.

Dei tre princìpi geo-politici, l'altopiano, la pianura fluviale e la zona costiera, nell'Africa predomina il primo, nell'Asia il secondo (che è capace di una cultura intensiva ma chiusa), nell'Europa il terzo (che favorisce le grandi comunicazioni e pone in valore gli altri due, anch'essi presenti sul territorio europeo).

L'Europa perciò « è il continente dello spirito unificato in sé, il continente che si è dato a percorrere l'infinito processo della civiltà, pur restando compatto nella sua sostanza » [12].

Il movimento della storia del mondo va da Oriente a Occidente. Bisognerebbe allora immaginare che l'Europa sarà un giorno sorpassata. Ma per Hegel essa è il termine assoluto della storia, come l'Asia n'è il principio. « Per la storia del mondo c'è un Oriente per eccellenza, anche se l'oriente per sé è qualcosa di relativo. Infatti, benché la terra abbia la forma di una sfera, tuttavia la storia non compie un giro intorno ad essa, ma ha un ben determinato oriente che è l'Asia. Qui nasce il sole esteriore, fisico, che tramonta ad occi-

[11] *Ibid.*, p. 233. Non si comprende perché tra il nord e il sud, anziché tra l'est e l'ovest, dato che per Hegel il movimento della storia si svolge appunto da oriente a occidente. Quanto all'immaturità dell'America, Hegel l'argomenta dal fatto che « essa non è ancora tanto progredita da aver bisogno della monarchia » (!) p. 231.

[12] *Ibid.*, p. 236.

dente; ma qui nasce anche il sole interiore della coscienza » che ha uno zenith senza tramonto.

3. Mondo orientale. — Con la Cina e con la Mongolia comincia [13] la storia del mondo. Ivi la realtà etica domina, non come sentimento del soggetto, ma come dispotismo teocratico. I cinesi sono sottoposti a un dominio patriarcale; essi son privi d'interiorità; la loro riflessione si esercita tutta a servizio dello stato. Il primo progresso dello Spirito su di essi sta nello sforzo verso l'interiorizzazione, nello sciogliersi del sensibile nell'intelletto per organizzarsi in un cosmo. Noi troviamo quest'idealismo nell'India, ma senza concetto, senza ragione, retto da una immaginazione priva di libertà: un mero sognare. L'intuizione indiana è il panteismo dell'immaginazione, non quello filosofico di uno Spinoza [14].

Col passaggio dall'India alla Persia, l'universale viene alla coscienza, diventa un oggetto ed acquista un significato positivo per la coscienza. Dall'universalità astratta di Brama, si passa al principio della luce che, nel senso spirituale non meno che nel fisico, ha il valore di elevazione, di libertà dalla materia. E con l'opposizione della luce

[13] Sul significato di questo « cominciare », giova aver presente l'accennata identità di *res gestae e historia rerum*: « Ricordi di famiglia, tradizioni patriarcali hanno un interesso nell'àmbito della famiglia, della tribù. L'uniforme trascorrere del loro modo di vita non è oggetto di ricordo; solo le azioni segnalate e sviluppato del destino possono eccitare Mnemosine a raffigurarle » (*ibid.*, p. 167).

[14] *Philosophie der Weltgeschichte* (II Halfte, ed. Lasson, W. Bd. IX: questa parte non è ancora tradotta in italiano), pp. 351, 353.

e delle tenebre, di Ormuz e di Arimane, comincia ad articolarsi il mondo storico. Da un punto di vista politico, ci troviamo per la prima volta di fronte a un regno, a una totalità del dominio, che comprende in sé elementi diversi [15].

Nella religione ebraica Dio vien concepito dal puro pensiero; qui la luce fisica dei persiani viene elevata a luce dell' intelligenza, e il rapporto tra il fisico e lo spirituale viene invertito, con la subordinazione del primo al secondo. Nell'ebraismo perciò si compie la frattura tra l'est e l'ovest. Ma il Dio ebraico è lo spirito in senso astratto: esso è l'uno che esclude gli altri dei, ma appartiene esclusivamente al suo popolo, cosicché l'efficacia del suo amore è circoscritta alla nazionalità ebraica, a una famiglia naturale. Il soggetto non ha ancora coscienza della sua autonomia; quindi manca la credenza nell' immortalità dell'anima. Invece la famiglia è autonoma (*selbstanding*), perché ad essa è legato il culto di Jahve; ma lo stato non è commisurato al suo principio ed è estraneo alla legislazione mosaica [16].

La Persia è stata sconfitta dalla Grecia. Qui troviamo per la prima volta nella storia un passaggio che non è rimasto in sé, ma che ha dato luogo all'abbattimento di un regno. Il regno cinese, il regno indiano, sono ancora quelli che sono sempre stati. Invece in Persia abbiamo col passaggio anche la distruzione; e questo è il segno dell'avvento dello spirito. Perché il regno persiano è stato

---

[15] *Ibid.*, pp. 416-17.

[16] *Ibid.*, pp. 455-57. Segue l'Egitto, che non ha una posizione ben definita nell'economia dello spirito del mondo: « La Sfinge è il simbolo dello spirito; essa è lo spirituale che ha in sé anche l'animale ».

abbattuto, mentre i precedenti sopravvivono? La durata come tale non è qualcosa di meglio del passare. I monti che durano non hanno una superiorità di fronte alla rosa che sfiorisce; anzi sono inferiori ad essa, e tanto più all'animale e all'uomo. Il regno persiano è stato abbattuto, perché in esso è presente il principio della pura spiritualità di fronte alla natura immobile e senza vita [17].

4. Il mondo greco-romano. — Tra Achille e Alessandro si svolge e si conclude la storia della Grecia. Achille è la figura simbolica dominante dell' impresa nazionale contro Troia, in cui i greci per la prima volta hanno agito come un tutto; Alessandro è l'ultima espressione di quella stessa totalità, nella sua fase più matura e prossima a dissolversi, in un'azione solidale contro l'Asia. Tra quei due estremi, cadono le vicende delle aristocrazie e delle democrazie, le lotte e le pacificazioni tra gli stati greci, nella pienezza della loro gioventù. In Grecia troviamo la « sostanza » che è anche individuale: l'universale astratto è superato, l' immersione nella natura è « tolta », così è anche svanito l'aspetto-massa dei rapporti geopolitici.

La religione greca s' identifica con l'arte. L'oggetto di essa è l'uomo idealizzato; il sensibile ivi non è che apparenza dello spirito, e questa unificazione del sensibile e dello spirituale è il bello. La divinità dei greci è la pura bellezza; il dio greco appare nel marmo, nel bronzo, ma non ancora in carne, in reale esistenza [18].

---

[17] *Ibid.*, p. 512.
[18] *Ibid.*, pp. 575-76.

Gli dei naturistici dell'Oriente si trasformano in dei spirituali. V'è nel succedersi delle due generazioni divine, quella di Zeus, di Apollo, di Posidone, a quella di Urano, Crono, Etere, Selene ecc., il simbolo di questa trasformazione che si compie dentro la stessa mitologia greca. Zeus è forza naturale insieme con Hera: è la forza della vitalità creatrice, è l'ètere coi suoi nembi; ma egli diviene il dio Polis, il principio della vita politica, il patrono dell'ospitalità. Oceano e Ponto sono titani; ma al loro posto subentra Posidone, che ha in sé la forza selvaggia dell'elemento acqueo, ma è anche una figura morale. Così Apollo è la luce che si spiritualizza [19].

I greci hanno ben conosciuto che lo spirituale è l'essere vero, ma l'hanno conosciuto suddiviso in molteplici particolarità: come nella religione, così nella politica, dov'essi hanno fondato lo stato-città e l'hanno moltiplicato in una miriade di punti e di costellazioni. La loro democrazia è l'espressione tipica di questo particolarismo, perché solo i piccoli stati (come aveva già detto Rousseau) sono capaci di costituzione democratica. Ma la costituzione greca è la bella costituzione, e la libertà greca è la bella libertà. Pericle impersona questa bellezza della vita greca nelle sue molteplici espressioni, politiche, artistiche, religiose.

Tuttavia, la costituzione e la libertà sono legate allo schiavismo; la personalità dell'individuo, in politica come in religione, non è ancora cosciente dell'universale. Si sviluppa perciò in Grecia la contraddizione tra un potenziamento massimo dell'individualità e lo sforzo di elevare il popolo al

[19] *Ibid.*, pp. 583-84.

dominio. Religione e democrazia si dissolvono insieme; il simbolo di questo tragico destino è Socrate: la sua morte è giusta, perché egli distruggeva l'eticità tradizionale; ma egli era giusto, perché vedeva in questa distruzione una moralità più alta [20].

L' immagine della Grecia nel suo complesso ci si configura come quella della giovinezza, bella e passeggera: Alessandro ha avuto la fortuna di morire al tempo giusto; anzi, non si può parlar di fortuna, ma piuttosto di necessità. Affinché egli potesse simboleggiare agli occhi dei posteri la gioventù greca, doveva morir giovane [21].

In Roma, la libertà si universalizza, diventa stato, e nel tempo stesso si personalizza, diventa diritto privato. Sono i due momenti opposti dello spirito romano. Il regno romano è progredito fino all'universalità di un ordine astratto, privo di contenuto etico. Perciò vi è in esso un unico dominatore, e gli altri sono soltanto sudditi, astratte persone, tra cui vigono i rapporti del diritto privato. L' interiorità dei romani è vuota e non va al di là del diritto: la persona giuridica non è che una maschera.

Perciò la vera individualità non poteva aver nessun interesse a Roma e si ritraeva in se medesima. Stoicismo, epicureismo, scetticismo sono la espressione di questa rinunzia al mondo politico. Torna qui il tema dominante della *Fenomenologia*, e si sviluppa a misura che, inserendosi l' infelicità giudaico-cristiana nell' infelicità romana, v' importa l'esigenza di una mediazione superiore. Si entra

---

[20] *Ibid.*, p. 646.
[21] *Ibid.*, p. 651.

così nel mondo dello spirito. Questo è l'uno, la pura identità che si divide facendosi « altro », e la divisione è tolta in modo, che ciò che essa separa l'amore ricongiunge. « E l'*altro*, preso nella pura idea, è il Figlio di Dio, ma preso nella sua particolarità è il mondo, la natura, lo spirito finito: questo è dunque concepito come un momento di Dio »[22].

5. Il mondo cristiano-germanico. — Il cristianesimo porta con sé l'idea della riunione dell'uomo con Dio. Questa unità non deve però essere intesa nel senso che Dio sia l'uomo e l'uomo sia Dio, ma nel senso che l'uomo si fa Dio, in quanto supera la naturalità e la finitezza del suo spirito. Vi sono due aspetti di questo processo, un aspetto mondano e un altro sopramondano, espressi rispettivamente dallo stato e dalla chiesa. « La distinzione tra religione e mondo è questa, che la religione come tale è ragione nel sentimento e nel cuore; essa è un tempio di verità e di libertà rappresentato in Dio; mentre lo stato è un tempio della stessa ragione nella conoscenza e nella volizione della realtà, il cui contenuto può anch'esso esser chiamato divino. Così la libertà è custodita e rafforzata nello stato per mezzo della religione, in quanto l'eticità dello stato è solo il compimento di ciò che costituisce il principio fondamentale della religione. Perciò il compito della storia da questo punto è che la religione appaia come ragione umana, cioè che il principio che alberga nel cuore degli uomini si manifesti anche come realtà mondana.

[22] *Ibid.*, p. 734.

Così vien tolto il dualismo tra l' intimo del cuore e l'esistenza esteriore. Ma per l'attuazione di questo compito si esige l' ingresso nella storia di un altro popolo, anzi di altri popoli: i germanici. Nell' interno della vecchia Roma il cristianesimo non può trovare la sua vera terra, né formarsi un regno »[23].

Il medio evo segna appunto l' ingresso dei popoli germanici, col loro nativo senso della libertà, della fedeltà, dello stato, nel mondo romano. E per mezzo di essi si compie, nel giro di alcuni secoli[24], la dissoluzione delle rigide forme giudaico-romano-cattoliche, in cui la chiesa medievale ha imprigionato il divino, impedendogli di fecondare la realtà umana. Il « sacro » della chiesa medievale ha il carattere dell'esteriorità; esso si può trovare in mani straniere, perché la sua funzione non si compie nello spirito, ma è mediata dalla « cosalità » stessa. Così la chiesa può interporsi tra il fedele e Dio e creare una rigida divisione tra laici e chierici. Non con l' interna redenzione, ma con azioni esterne, *opera operata*, si raggiunge la salvezza. Le stesse crociate — come Hegel aveva già detto nella *Fenomenologia* — non sono che la ricerca di un bene esterno: la cristianità trova il sepolcro vuoto.

Con la dottrina e l'opera di Lutero s' inizia la nuova fase di liberazione. La naturalità è vinta mediante la spiritualità interna; la mediazione tra l'uomo e Dio si compie in Cristo, reso intimo allo spirito umano con la fede. Questa non è una certezza che si esaurisca in un soggetto finito; ma è la soggettiva certezza dell'eterno, di Dio. La verità

---

[23] *Ibid.*, p. 748.

[24] In tre periodi, il primo dei quali va fino a Carlo Magno, il secondo fino a Carlo V, il terzo si apre con la Riforma.

pei luterani non è un oggetto fatto, ma è spirito di verità che l'uomo deve in sé realizzare. Se il Medioevo era il regno del Figlio, con la Riforma comincia il regno dello Spirito.

La Riforma è opera dei popoli germanici e non è penetrata nei paesi latini. Molto ha potuto la forza esterna per impedirne l'ingresso; ma la ragione principale sta nel carattere, nel dualismo (*Entzweiung*) spirituale, che è connaturato a quei popoli. E questa è la causa anche dell'impotenza politica delle loro convulsioni rivoluzionarie. I germanici hanno tratto dalla propria religiosità il sentimento unitario che informa di sé il nuovo stato: dove l'esterno è dominato dall'interno, e le attività mondane, le industrie, i commerci, acquistano valore etico, perché sono trasfigurate dalla coscienza della missione divina e umana che per mezzo di esse si adempie.

I latini non sono stati in grado di superare la scissione tra l'interesse religioso e il mondano. Essi hanno preteso di rivendicare la loro libertà per mezzo dell'illuminismo ateistico, ma un'astratta ribellione non è capace di risolvere una trascendenza che solo dall'interno può essere dominata e riscattata. Dall'illuminismo è scaturita una rivoluzione, coi suoi princìpi di libertà e di eguaglianza, ed insieme coi suoi orrori. Tutto doveva fondarsi sul diritto, tutto doveva rinnovarsi in nome della ragione; ma è venuto fuori un liberalismo irto di contraddizioni, che ha voluto plasmare uno stato con una massa di atomi. E la virtù è stata costretta a imporsi col terrore. Il mondo latino non è riuscito a emanciparsi politicamente dalla schiavitù religiosa: non è possibile fare una rivoluzione senza una riforma; ma con la riforma, una rivoluzione

è superflua, o meglio, si compie pacificamente, con una spontanea conciliazione (*Versöhnung*) tra la coscienza religiosa e la coscienza mondana.

Ai popoli germanici pertanto compete nell'età nuova, nell'età dello spirito, una funzione direttiva mondiale. Certo, anche altri popoli hanno pregi e qualità segnalate: gl' italiani sono nature improvvisatrici, tutte dedite all'arte e al godimento (per le quali lo stato è cosa secondaria); i francesi hanno la cultura; gl' inglesi il sentimento aristocratico della particolarità; ma i tedeschi sono al culmine dell'evoluzione umana, perché con la riforma hanno spiritualizzato la religione, e di questo spirito hanno pervaso lo stato; essi si sono quindi sottratti alle astrattezze teoretiche e alle convulsioni pratiche della rivoluzione.

Fin qui, conclude Hegel, è giunta la storia del mondo. Ma in questa visione conclusiva non c' è posto per una nuova storia.

IX

L'ARTE

1. L'Ideale. — Dalla sua espansione oggettiva e mondana, l'Idea ritorna a sé e si raccoglie nella sua fonte soggettiva. La sostanza si eleva a soggetto, il mondo al sopramondo, il relativo all'assoluto. L'arte, la religione, la filosofia, sono le tre forme supreme in cui questo ritorno si compie. Tra esse c'è graduazione, ma c'è insieme unità profonda, nel senso che lo stesso contenuto di vita dell'Idea si espone diversamente nell'intuizione sensibile dell'arte, nella rappresentazione religiosa, nel concetto filosofico. In virtù di questa identità, v'è un continuo confluire di una forma nell'altra, e l'intuizione artistica, nel suo grado più evoluto, tende a sollevarsi dall'oggettività di cui è ancor prigioniera alla rappresentazione soggettiva della religione, e questa alla consapevolezza filosofica, in cui i due momenti sono sintetizzati.

A loro volta, i momenti ideali tendono a convertirsi in momenti storici, e il passaggio dall'uno all'altro ad assumere il significato di una successione di tre età dello spirito, in ciascuna delle quali una sola forma è al centro della vita storica e le altre le fanno intorno corona: l'arte nel mondo

classico, la religione nel mondo cristiano medievale, la filosofia nel mondo moderno. Ma è proprio qui che il contrasto tra l'idealità intemporale di quelle forme e lo sviluppo dello spirito nel tempo si fa più acuto e rompe l'unità della visione hegeliana, che è costretta volta a volta a sacrificare e a mutilare l'una o l'altra. È quel che si farà chiaro nell'esposizione delle tre ultime parti del sistema.

L'estetica di Hegel esordisce col concetto del bello, che ha nella natura e nell'arte due specificazioni di valore molto diseguale. Il bello è l'apparenza sensibile dell'Idea; è l'Idea, l'Assoluto stesso, ancora avvolto in una forma immediata e oggettiva. Lo schema dialettico è qui inesplicabilmente invertito: il primo momento è l'oggettività, non la soggettività, che appare con la rappresentazione religiosa, la quale interiorizza il contenuto ideale, fissato e quasi staccato dal soggetto nelle forme plastiche della natura e dell'arte. Ma quest'ultima si avvicina alla religione, in quanto l'elemento rappresentativo non è estraneo ad essa, specialmente nella poesia. Perciò i poeti e gli artisti della Grecia sono stati insieme i creatori dei loro dèi [1].

Come incarnazione sensibile dell'Idea, il bello si manifesta innanzi tutto nella natura. Taluni vorrebbero considerar questa forma di bellezza come superiore a quella d'arte, perché gli oggetti naturali sono opera di Dio e le opere d'arte sono fattura umana. Ma bisogna del tutto rimuovere questa falsa opinione, se si vuol penetrare il vero concetto dell'arte. È vero invece che Dio riceve più onore da ciò che lo spirito fa, che non dai prodotti

[1] *Vorlesungen ueber die Aesthetik*, I, pp. 132, 137.

e dalle immagini della natura, perché non soltanto il divino alberga nell'uomo, ma vi è attivo in una forma più degna dell'essenza sua [2].

La natura, essendo la serie dei gradi che lo spirito attraversa per tornare a se stesso, è il regno dell'alterità e dell'alienazione; quindi le manca quella libertà e quell'idealità che costituiscono i caratteri spirituali della bellezza. V'è tuttavia in essa uno sforzo per elevarsi allo spirito, e noi chiamiamo bello l'ideale che attraverso questo sforzo si realizza in seno alla natura, come la luce, i colori, le forme armoniche, e più di tutto, le forme viventi. Poiché la vita è la prima apparizione naturale dell'idea, la bellezza delle piante, degli animali, degli uomini è il culmine del bello di natura. Ma la vita animale resta limitata e legata, e lo spirito non può, nella finitezza e nella necessità delle cose naturali, trovare il godimento della sua vera libertà. Di qui scaturisce in esso il bisogno di realizzarla sul piano più alto dell'arte.

Pertanto « la bellezza d'arte è bellezza nata e rinata dallo spirito, e di quanto lo spirito e le sue produzioni sovrastano la natura, di tanto il bello d'arte sovrasta quello naturale » [3].

Il bello d'arte è ciò che chiamiamo l'ideale. Esso ha una sua realtà più alta della realtà empirica, perché è distaccata dall'esistenza immediata, libera dai legami di dipendenza dall'esterno, immune dalle mancanze e dalle limitazioni degli esseri finiti. E l'attività spirituale commisurata alla realizzazione dell'ideale è la fantasia, che non si confonde con l'immaginazione passiva e meccanica,

[2] *Ibid.*, I, pp. 39-40.
[3] *Ibid.*, I, p. 4.

ma è produttiva e creatrice. Per mezzo dell'ispirazione della fantasia, l'artista è tutto pieno dell'oggetto ideale e n'è preso e dominato; ma questo non basta, bisogna che a sua volta lo domini, senza che la sua soggettività particolare emerga come alcunché di distinto. Una ispirazione, in cui il soggetto è presente in quanto tale, invece di esser l'organo e l'attività vivente della cosa stessa, è una cattiva ispirazione, una maniera. Questa si distingue dallo stile, che è l'esposizione conforme all'esigenza oggettiva dell'ideale. E l'originalità è la caratteristica che compendia la perfetta fusione del soggetto e dell'oggetto: la sua massima espressione è il genio [4].

L'ideale dà la misura della realizzazione artistica, e quindi il criterio per graduare le forme dell'arte. C'è una prima forma, caratterizzata dallo sforzo che tende all'ideale senza però raggiungerlo, perché i mezzi non sono ancora commisurati al fine: è l'arte simbolica. C'è una seconda forma in cui la commisurazione è perfetta, perciò la realizzazione non risente più di nessuno sforzo: è l'arte classica. C'è infine una terza forma in cui la soggettività dell'artista eccede l'oggettività dell'ideale: è l'arte romantica. *Erstreben, erreichen, überschreiten* (tendere, raggiungere, superare) sono i tre gradi dell'idealizzazione in cui si compie il ciclo dell'arte.

Da un punto di vista diverso, le arti si distinguono e si graduano secondo la natura dei loro mezzi espressivi: si ha così l'architettura, la scul-

---

[4] Nella concezione della fantasia, della maniera, dello stile, Hegel è strettamente dipendente da Goethe e dai romantici.

tura, la pittura, la musica, la poesia. Ciascuna di queste arti traversa uno stadio simbolico, uno stadio classico, uno stadio romantico; ma, come vedremo, le due distinzioni s'intrecciano, perché l'architettura è l'arte simbolica per eccellenza, la scultura è classica, e le altre arti sono romantiche. Noi seguiremo questi intrecci, che costituiscono una delle difficoltà, ma insieme una delle attrattive, dell'estetica hegeliana.

2. Arte simbolica, classica, romantica. — Il simbolo è un dato sensibile e immediato dell'intuizione, che però non è preso per se stesso, ma come segno di qualche altra cosa più generale e astratta. Così il leone è il simbolo del coraggio, la volpe dell'astuzia, il circolo dell'eternità, il triangolo della trinità. Bisogna perciò distinguere nel simbolo la immagine o la forma sensibile (*Gestalt*) e il significato (*Bedeutung*). I due elementi non sono commisurati l'uno all'altro, perché il primo è un dato particolare, il secondo è un contenuto universale. Esporre questa incommensurabilità della forma rispetto al contenuto è il tema dell'arte simbolica [5].

Il simbolismo domina tutta la mitologia antica, che si sforza di esprimere il divino con segni sensibili inadeguati alla sua infinita essenza. Se anche gli antichi non vedevano nella loro mitologia quel che noi oggi siamo in grado di vederci, non segue affatto che le loro rappresentazioni non fossero simboli. Si può anzi dire che tutta la loro vita era poetica e che la loro intimità più profonda si esprimeva non in forma di pensieri, ma d'immagini

[5] *Ibid.*, I, pp. 342-44.

fantastiche, senza dividere le rappresentazioni universali astratte da quelle particolari e concrete[6].

Ma il diverso grado di consapevolezza del valore del simbolo è importante per la storia dell'arte simbolica, che può essere concepita come una continua lotta per l'adeguazione della forma al significato. Si ha così la simbolica incosciente, che è propria dei primitivi; la simbolica del sublime, in cui l'artista comincia ad avvertire la sproporzione dei suoi mezzi umani e l'infinità divina, e la sublimità scaturisce appunto dal suo sforzo per commisurarsi a un incommensurabile; e infine la simbolica cosciente, dove la già matura consapevolezza dell'artista comincia intenzionalmente a immettere nell'immagine un significato riposto, come nella parabola, nell'allegoria, nel mistero, ecc.

Il simbolico cessa dove si compie l'adeguazione della forma al significato, del soggetto all'oggetto, cioè dove il soggetto diviene per sé significante e oggettivo. Entriamo così nell'arte classica. Mentre le esposizioni dell'arte simbolica sono ancora piene di misteri e di problemi, sono sforzi verso la chiarezza, quelle dell'arte classica segnano il punto in cui la chiarificazione è raggiunta, i problemi sono risolti e, superato lo sforzo, lo spirito gode il conseguito possesso dell'ideale.

Non bisogna perciò immaginare che l'ideale classico sia qualcosa di dato e di posseduto immediatamente; esso si realizza solo con un processo, mediante il quale si trasforma e si epura quanto v'è di rozzo, di selvaggio, di sproporzionato nell'immediata espressione naturale. La lotta che si effettua nella Grecia antica tra la vecchia e la

[6] *Ibid.*, I, p. 402.

nuova generazione di dei, tra gli dei del rozzo naturismo simbolico e gli dei della libera e armonica individualità, è la lotta per il passaggio dall'arte simbolica all'arte classica [7].

La bellezza greca mostra l'interno dell'individualità spirituale del tutto versato nell'esterno corporeo. L'immagine del dio che la realizza è in riposo, senza sforzo di attività; il suo corpo è proporzionato e armonico; da esso spira un senso di imperturbata calma, di nobile serenità. Ma il dio greco non è e non può essere unico. Al principio dell'arte classica è essenziale il politeismo, perché l'individualità e la determinatezza dell'ideale si specificano necessariamente in una pluralità di forme che costituiscono il circolo degli dei particolari.

Sarebbe assurdo volere esprimere in una plastica bellezza il dio informe e smisurato del panteismo o il dio unico del cristianesimo, che ha una personalità tutta interiore. Gli dei greci invece sono individualità concentrate e potenti; non hanno la natura di astratte universalità spirituali; ma sono persone idealizzate piene di determinatezza e di carattere [8].

Tutta la visione classica del mondo esprime la « medietà », in cui la bellezza inizia la sua vita e raggiunge il suo culmine: il mezzo della libera vitalità che non è immediata e naturale, ma spiritualizzata; il mezzo tra la riflessione e l'irriflessività, che non isola l'individuo, né può ricondurre la sua « negatività », il suo dolore, la sua infelicità, all'unità positiva e alla redenzione; un mezzo in-

---

[7] *Ibid.*, pp. 18-39.
[8] *Ibid.*, II, pp. 77-80.

somma, che, come la vita stessa, è un punto di passaggio, se anche in questo punto raggiunge il culmine della bellezza [9].

Il corpo umano è, nell'arte classica, non più un'esistenza meramente sensibile, ma è l'esistenza e la forma naturale dello spirito. Esso deve pertanto essere sottratto alle esigenze del sensibile e alla finitezza contingente del divenire. Se in questo modo la forma è purificata per esprimere il suo contenuto adeguato, d'altra parte, affinché la corrispondenza del significato e della forma sia completa, anche la spiritualità deve commisurarsi alla forma naturale umana. Perciò lo spirito si determina nell'arte classica come particolare, come umano, non come assoluto ed eterno. È questo il punto in cui la manchevolezza di quell'arte determina il passaggio al momento superiore. Essa ha raggiunto il grado più alto che la realizzazione artistica possa dare; e se in essa v'è qualcosa di manchevole, ciò dipende dalla limitatezza stessa della sfera artistica. Lo spirito non può appagarsi della corrispondenza dello spirituale e del sensibile: esso è l'infinita soggettività dell'Idea, a cui l'espressione corporea è inadeguata.

Di qui s'inizia l'arte romantica, che rompe l'indivisa unità dell'ideale classico, perché ha conquistato un contenuto che eccede la forma. In questo senso, l'arte romantica rappresenta il proceder dell'arte al di là di se stessa. Il mondo interiore è il contenuto del romanticismo; e il mondo esteriore ha il suo concetto e il suo significato non più in se stesso, come nel classicismo, ma nell'animo, che lo abbassa a mera apparenza. Ritorna

---

[9] *Ibid.*, II, p. 16.

così la divisione tra contenuto e forma, come nell'arte simbolica, ma con un valore opposto: il contenuto, diventato soggettivo, supera l'oggettivazione della forma; la realizzazione artistica non è vinta dall'ideale, ma lo vince.

La dissoluzione dell'arte classica è anche la dissoluzione del politeismo antico. La pluralità e particolarità degli dei rappresentano una finitezza incapace di esprimere l'infinità dello spirito. *La sposa di Corinto* di Goethe e *Gli dei della Grecia* di Schiller sono la voce poetica del rimpianto per il tramonto di questo mondo di divinità che anima le apparenze naturali, e che non è più in grado di appagare col suo ingenuo animismo le esigenze profonde e intime dello spirito.

L'elevazione dello spirito a sé, mediante la quale esso conquista quell'oggettività che prima cercava nell'esteriore e nel sensibile, costituisce l'essenziale dell'arte romantica. Giunto a questo grado lo spirito acquista coscienza che la propria verità non consiste nell'immergersi nella corporeità, ma nel ritrarsi dall'esterno all'interno. Così la bellezza della fase precedente diviene qualcosa di subordinato, e lo spirito si eleva alla bellezza spirituale dell'interiorità in sé e per sé, della soggettività infinita. Gli dei del politeismo sono tumulati nel pantheon, o meglio sono bruciati da questa fiamma interna; invece del plastico politeismo, l'arte conosce ora un solo Dio, uno Spirito, un'assoluta autonomia.

Alla calma contemplazione dell'arte classica subentra un'attività inquieta, un movimento, un processo, nel cui corso si dà una lotta di determinazioni opposte: e il dolore, la morte, il senso della nullità, il tormento dello spirito e del corpo ap-

paiono come momenti essenziali dell'arte romantica. Nel classicismo, la morte era la vana sopravvivenza nel regno delle ombre, e Achille poteva dire ad Ulisse che avrebbe voluto essere piuttosto un povero schiavo nella luce del giorno, che non un signore tra le ombre oscure. Invece nel romanticismo la morte è momento di vita, è sforzo dell'anima verso la liberazione; perciò essa si pone al centro della nuova visione del mondo [10].

Il contenuto dell'arte romantica, almeno per ciò che concerne la divinità, sotto un certo aspetto si restringe. La natura si vuota del divino; mare, monti, fiumi, fonti, tempo, tutti i processi naturali perdono valore come esposizioni dell'assoluto. Le forme della natura non sono più dilatate simbolicamente o raffigurate plasticamente; la funzione che esse avevano di segni o di incarnazioni della divinità viene ad esse tolta. Tutte le grandi domande sull'origine del mondo, sul donde, sul dove, sul perché delle cose per se stesse, e tutte le ricerche simboliche e plastiche per risolvere questi problemi svaniscono con la rivelazione spirituale di Dio. E per compenso la storia dell'anima diviene infinitamente ricca e assume una prodigiosa varietà di movenze e di toni.

Poiché il Dio-spirito è al centro dell'arte romantica, il primo circolo di essa abbraccia quegli oggetti che concernono immediatamente l'opera della redenzione: Cristo, la sacra famiglia, la comunità dei credenti. La storia della passione, questo punto culminante nella vita del divino, la sofferenza della croce, la morte, la risurrezione, sono temi che non si possono esporre nelle forme della bellezza greca.

---

[10] *Ibid.*, II, pp. 123-28.

E intorno alla personalità di Gesù sorgono le leggende, fioriscono i miracoli, si stringono i vincoli dell'amore, si creano i santi e i martiri: è tutto un nuovo contenuto di vita appropriato alla nuova forma [11].

Il circolo romantico si allarga nella cavalleria, che costituisce l'espansione del nucleo storico e insieme il mondanizzamento del suo contenuto religioso. Onore, amore, fedeltà, sono i tre momenti della cavalleria, attraverso i quali si realizza il necessario progresso dalla spiritualità religiosa alla spiritualità mondana. Il motivo dell'onore è estraneo all'arte classica: nell'*Iliade*, il tema dominante è l'ira di Achille, estranea ad ogni motivo di onore. Anche l'amore, nella sua intimità, è assente dalla visione classica, e nasce col cristianesimo. In Omero esso appare nel matrimonio, nel sentimento della casa e della famiglia, come in Penelope e in Andromaca. Il legame che congiunge Paride a Elena è invece considerato come peccaminoso ed è causa della catastrofe di Troia. Nelle odi di Saffo, esso si eleva a sentimento lirico, ma è essenzialmente il bollore del sangue che vi si manifesta, più che l'intimità dell'anima. E in Anacreonte, l'amore è un piacevole godimento, senza nulla di passionale che s'impadronisca dell'esistenza. Infine, la tragedia greca neppur essa conosce l'amore nel senso romantico della parola. Questo si rivela in forma mistica nell'esperienza cristiana, si mondanizza, pur conservando tracce della sua origine religiosa, nello Stil novo e nel Petrarca, che divinizzano l'amata e ne fanno oggetto di culto; diviene nelle forme laiche del ro-

---

[11] *Ibid.*, II, p. 151.

manticismo la passione travolgente, che scuote le più intime fibre dell'anima[12].

Anche la fedeltà della cavalleria non è patriottismo, interesse universale, ma è legame individuale del vassallo al suo signore. Nell'antichità, salvo pochi esempi, v'è solo la fedeltà del servo e del cliente, che è qualcosa di subordinato, scevro di individualità e di libertà. È questo invece il tratto caratteristico della fedeltà romantica, atto di libera elezione dell'individuo, costante obbedienza a una divisa, pur nel continuo mutare delle vicende della vita[13].

Ma il cielo cavalleresco dell'arte romantica si chiude con l'inizio dell'età moderna, che apre il nuovo e ultimo cielo. Il progresso e la conclusione dell'arte romantica è nell'interna dissoluzione della materia dell'arte, nel disgregarsi delle sue parti, e quindi dell'arte stessa. La serietà del mondo cavalleresco svapora nel puro gioco artistico con Ariosto e con Cervantes; il fantastico di quel mondo tende all'individuazione realistica con Shakespeare[14].

D'altra parte, nella dissoluzione del romantico cavalleresco si dà il romanzesco nel senso moderno della parola, in cui torna di nuovo la serietà della cavalleria, ma sopra un piano di realtà più umana. Questa nuova intimità romantica può manifestarsi in mille e mille situazioni, rapporti, conflitti e pacificazioni, intrighi e sentimenti, perché è solo la formazione interna e non una realtà oggettiva per sé stante ciò che vien cercato e che deve valere. L'avventura non è più la vicenda esteriore, ma la

---

[12] *Ibid.*, II, p. 179.
[13] *Ibid.*, II, p. 188.
[14] *Ibid.*, II, p. 213.

vicenda psicologica; perciò il romanzo, vissuto e scritto, è una forma d'arte schiettamente romantica [15].

Ma questa tendenza verso l'annullamento di ogni oggettività e l'affermazione della contingenza soggettiva è anche una tendenza verso l'umorismo. Nell' *humor* emerge la personalità dell'artista, nella sua particolarità e nei suoi aspetti più profondi. Tutto ciò che pretende avere una sua consistenza oggettiva si frantuma e si scioglie nella riflessione del soggetto [16]. E una degenerazione dell' *humor* è l' ironia romantica. Il principio informatore di questa consiste in ciò che, come artista, io vivo in modo che ogni mia azione ed esteriorizzazione è per me soltanto un'apparenza e prende una forma che è tutta in mio potere. Ciò ch' è veramente serio non può provenire che da un sostanziale interesse, da un contenuto che vale per sé; ma una tale serietà non può aver luogo, se l'unica realtà è l' io, che pone e scioglie ogni cosa a suo arbitrio.

La virtuosità di una vita artisticamente ironica si concepisce come una genialità divina, per la quale ogni essere è una creatura senza essenza, a cui il libero creatore, che si sa sciolto da tutto, non si lega, perché può distruggerla con la stessa indifferenza con cui la crea. Chi si pone dal punto di vista di questa divina genialità guarda dall'alto tutti gli altri uomini, che giudica limitati e filistei, perché per essi il diritto, la moralità e gli altri valori sono ancora normativi ed essenziali.

L'ultimo ciclo romantico rappresenta dunque una fase dissolutiva dell'arte. Sorpassando l' ideale,

---

[15] *Ibid.*, II, 218.
[16] *Ibid.*, II, p. 226.

questa sorpassa se stessa e muove verso la prosa della vita, che, se da un lato segna un maggiore approfondimento del soggetto, da un altro implica una frattura irreparabile nella visione immediata e armonica della vita stessa.

3. Le arti. — Questo moto parabolico dell'arte in generale si complica con la distinzione delle arti belle: l'architettura, la scultura, la pittura, la musica, la poesia. L'ordine in cui son disposte esprime il progresso dell'idealizzazione del materiale sensibile in cui si esprimono: minimo nell'architettura, massimo nella poesia. Esso segue il tracciato della parabola già descritto, in modo però che ognuna di queste arti compie un circolo intorno al punto della traiettoria su cui è situata.

L'architettura segna l'inizio dell'arte. Il suo materiale è la materia retta dalle leggi della gravità, e il suo compito consiste nell'elaborarla, in modo che divenga il tempio che dovrà accogliere il dio. Perciò essa è il tipo dell'arte simbolica per eccellenza, che con un materiale inadeguato si sforza di realizzare l'ideale, ma non riesce a creargli che l'ambiente esteriore. Tuttavia, vi sono anche un'architettura classica e un'architettura romantica (gotica) che, sia pur dall'esterno e da lontano, seguono l'evoluzione delle forme artistiche superiori [17].

Mentre l'architettura purifica il mondo esteriore inorganico, lo ordina simmetricamente e lo rende affine allo spirito, la scultura colloca in questo tempio l'immagine del dio, in quanto scolpisce

---

[17] *Ibid.*, I, p. 108; II, p. 257.

l'individualità nella massa grave, la penetra e foggia la forma non più simmetrica ma infinita del corpo spiritualizzato. Essa è l'arte classica per eccellenza, in quanto esprime l'armonia della forma e del contenuto, della materia e dello spirito. Quest'ultimo infatti è ritratto dalla scultura non nell'azione, e non in quegli atteggiamenti in cui l'interno prevale sull'esterno, ma in uno stato di riposo sereno, in cui l'animazione è solo un lieve inizio dell'azione e non il pieno sviluppo di essa. Tuttavia v'è uno stadio simbolico della scultura, che ci è dato osservare specialmente nell'arte egiziana, e una tendenza a superar se stessa, che si riscontra in alcune forme di scultura romantica, che sconfinano verso la pittura e la musica [18].

Mentre nella scultura e nell'architettura le forme sono visibili mediante la luce esterna, la pittura invece ha in sé la sua luce, cioè la sua interiorità. Con essa s'inizia la serie delle arti romantiche, perché la magia del colore comincia ad annullare l'oggettività della materia e a far trasparire l'interiorità spirituale. Il dio della scultura è ancora un oggetto; nella pittura invece la divinità appare come una soggettività spiritualmente vivente. Basti considerare che la statua è senza sguardo, mentre la figura dipinta è animata dall'espressione dell'occhio [19].

Un nuovo progresso si compie con la musica, dove le determinazioni spaziali delle arti precedenti passano nelle determinazioni più intime e ideali del tempo. Ma la forma più alta è la poesia, la cui caratteristica essenziale sta nella forza con cui l'ele-

[18] *Ibid.*, I, p. 109; II, p. 359 sgg.
[19] *Ibid.*, II, p. 359.

mento sensibile, dal quale la pittura e la musica cominciano a liberarsi, vien sottoposto allo spirito e alle sue interne esigenze. Infatti il suono, l'ultimo elemento esteriore della poesia, non è più in essa la mera sensazione uditiva, ma solo un segno della rappresentazione diventata in sé concreta. Perciò la poesia è l'arte che sintetizza in sé tutte le altre: ha l'interiorità della musica, ha l'oggettivazione delle arti figurative, e, come sintesi, ha la capacità di accentuare il significato interiore dello spettacolo del mondo che si offre alla sensibilità.

Ma la poesia è anche l'attività artistica in cui l'arte come tale comincia a dissolversi. I limiti del mondo della bellezza sono, da una parte, la realtà comune e prosaica, dall'altra le più alte sfere della religione e della scienza, in cui si attua una comprensione dell'Assoluto più remota dai sensi. E la poesia tocca i due confini, col suo passaggio alla prosa, nel duplice significato che questo termine assume [20].

Il genere poetico comprende a sua volta in sé tre specie: epico, lirico, drammatico. La poesia epica ha qualcosa della plasticità e dell'oggettività della scultura, e pertanto ha, nell'àmbito della poesia, un carattere eminentemente classico [21]. La lirica esprime il momento musicale dello spirito; la drammatica infine è il grado più alto della poesia, in cui la vicenda oggettiva dell'epos e la soggettività lirica dei personaggi si fondono in unità. E nella drammatica si distinguono la tragedia, la commedia, il dramma nel senso stretto e

---

[20] *Ibid.*, III, p. 232.

[21] Il che non toglie che vi siano epopee simboliche e cavalleresche, III, p. 397.

moderno della parola. Mentre nella tragedia trionfa l'eterno sostanziale, nella commedia la soggettività ha la prevalenza. Nell'una gl' individui soggiacciono a una potenza superiore, nell'altra se ne liberano, annullandone l'azione nel riso. Il dramma infine ha il suo principio in ciò, che, malgrado i conflitti degl' interessi, delle passioni e dei caratteri, si realizza mediante l'azione umana una concorde e armonica realtà. Con esso subentra al *substanzlose Handeln* della commedia un *substantielle Handeln*, che riscatta con le forze dell'uomo la fatalità tragica [22].

---

[22] *Ibid.*, pp. 533, 538.

X

LA RELIGIONE

1. Il concetto della religione. — L'Assoluto o l'Idea che si fa sensibile nell'intuizione artistica, si eleva a un grado più alto d'idealità nella rappresentazione religiosa. È stata generalmente poco notata questa differente idealità dell'intuizione e della rappresentazione, benché essa urti contro il nostro uso abituale dei due termini, che ne pareggia il significato. Ma, come abbiamo già osservato nell'esame della psicologia hegeliana, per intuizione Hegel intende, non diversamente da Kant, la forma più elementare della conoscenza, che fissa e oggettiva nello spazio e nel tempo un contenuto spirituale, rendendolo estraneo così in qualche modo al soggetto; perciò egli la considera come appropriata all'arte, che per mezzo della fantasia creatrice distacca e oggettiva le sue immagini e i suoi fantasmi. Ma già nel grado più alto dell'arte, cioè nella poesia, la corpulenza sensibile dell'intuizione (che è massima nella scultura) si scioglie nella rappresentazione, dove il segno sensibile è il veicolo di un'idealità più alta, di un contenuto spirituale più libero dalla schiavitù della materia.

Questo processo d'idealizzazione continua e si sviluppa nella vita religiosa dello spirito, dove l'Assoluto non è più intuìto in immagine, ma rappresentato nella sua essenza; dove cioè la figurazione sensibile del dio cede di gran lunga all'universalità di quel che lo spirito si rappresenta sotto quel segno. Deriva di qui una certa ambiguità nell'uso che Hegel fa delle due qualifiche di « soggettivo » e di « oggettivo » in rapporto alla religione e all'arte. Soggettive sono ambedue, in un significato generale, in quanto son forme dello Spirito assoluto, che è la soggettività stessa, nel suo ritorno finale a sé dall'espansione mondana; ma in un senso più ristretto, è oggettiva l'arte, perché l'artista si oblitera nell'immagine intuita; è soggettiva la religione, perché riprende coscienza e possesso del contenuto spirituale nascosto nell'immagine. Ma, mutando i termini di riferimento, come talvolta fa Hegel, il senso delle due denominazioni può essere facilmente invertito, e l'arte, per l'individuazione sensibile del suo contenuto, può apparir soggettiva, e la religione, per l'universalità con cui si rappresenta quello stesso contenuto, può apparire oggettiva.

Nelle sue *Lezioni sulla filosofia della religione*, Hegel ci ha dato, sotto forma di una graduazione degli elementi teoretici dell'esperienza religiosa, una esposizione genetica e critica della sua dottrina della rappresentazione. Posto che i termini essenziali del rapporto religioso sono l'uomo e Dio, il finito e l'infinito, è posta anche la necessità di un itinerario mentale, per cui il finito sorpassi i suoi limiti e raggiunga l'infinito. Il più rapido di questi itinerari è il salto dall'uno all'altro: il sapere immediato, la fede, che Jacobi ha voluto instaurare al

posto della conoscenza riflessa [1]. Ma questa forma di certezza non è tale che possa appagare lo spirito umano, come s'è visto nell'introduzione alla logica. Un'altra via è quella del sentimento tracciata da Schleiermacher. « Ma il sentimento, obietta Hegel, è la forma che l'uomo ha in comune con le bestie; esso è una forma animale, sensibile. Perciò, mostrare col sentimento quel ch'è il diritto, l'eticità, Dio, è il peggior modo di mostrarlo. Dio, l'assolutamente universale, ha la sua radice non nel sentimento, ma nell'universale, nel pensiero » [2]. E volendo determinare, come fa Schleiermacher, il sentimento religioso come senso di dipendenza dell'uomo da Dio, si corre il rischio di porre l'uomo al livello del cane, che anch'esso ha un senso di dipendenza dal padrone [3].

Alla forma del sentimento, Hegel contrappone quella della rappresentazione, che investe l'aspetto oggettivo del contenuto della coscienza ed è la più vicina all'universalità del pensiero [4].

Certo, anche in questa c'è qualche riferimento sensibile, ma non è che simbolo d'un valore più alto. Così per esempio, quando parliamo dell'ira di Dio, sappiamo bene che il senso non è proprio,

---

[1] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I *Begriff der Religion* (ed. Lasson), p. 84 sgg.

[2] *Ibid.*, p. 103.

[3] Critica quanto mai ingiusta, se si pensa quanta finezza spirituale v'è nel sentimento religioso di Schleiermacher.

[4] Si dà qui uno dei molti esempi della confusione dei due termini: soggettivo e oggettivo. Ma talvolta H. confonde anche l'intuizione con la rappresentazione. Per esempio, p. 110: « Dio è per l'uomo in un primo momento nella forma della rappresentazione; si potrebbe anche dire dell'intuizione, purché non si parli d'intuizione sensibile, ma della coscienza di qualcosa che si ha oggettivamente innanzi a sé ».

ma figurato. Ma v' è nella rappresentazione anche la possibilità di esprimere elementi non sensibili, come nella rappresentazione della creazione del mondo, della Trinità, ecc. Essa costituisce quindi quella posizione intermedia, tra la sensibilità e il pensiero, che è la più appropriata alla posizione della religione, tra l'arte e la filosofia. Le rispettive differenze consistono in ciò, che « la filosofia è ragione nella forma mediata del pensiero, mentre l'arte espone (*darstellt*) questa stessa ragione immediatamente nel tempo e nello spazio, in pietra e in suoni, e la religione è una reminiscenza di queste esteriorità nella forma della rappresentazione »[5].

La presenza dell'elemento rappresentativo è come un velo che nel tempo stesso nasconde e fa trasparire la vita spirituale che dietro di esso fluisce: se si toglie quel velo, l'Assoluto si mostra nel movimento dialettico in cui la riflessione filosofica lo concepisce; ma finché v' è quel velo, le stesse articolazioni dialettiche appaiono in forma immaginosa, e la suprema triade spirituale vien raffigurata nel Padre, nel Figlio, nello Spirito santo, la mediazione in Cristo, la rinascita spirituale nella risurrezione, e generalmente tutti i concetti filosofici nelle figurazioni corrispondenti. È strano che Hegel, il quale nella filosofia dell'arte ha illustrato la funzione del mito nel simbolismo artistico, non ne abbia trattato in questa sede, che era la più appropriata, e che avrebbe potuto suggerirgli (come ha suggerito a Schelling) molta materia di considerazioni su questo aspetto teoretico della vita religiosa.

---

[5] *Ibid.*, p. 142.

Invece, il suo invadente razionalismo e forse anche le reminiscenze del tempo in cui la religione era per lui la forma dominante della vita spirituale, gli ha fatto inserire nella filosofia della religione l'ingombrante blocco teologico delle prove dell'esistenza di Dio, che qui è fuori posto ed appartiene totalmente alla filosofia. Perciò la religione e la teologia, che dovrebbero essere separate, sono spesso sul punto di confondersi, quasi per un intempestivo preludio della finale confluenza della religione nella filosofia.

Per un verso opposto, però, Hegel reintegra i tratti differenziali della religione, accentuando la importanza del culto. Quella positività, quel legame, che egli aveva rivendicato negli scritti giovanili come elemento essenziale dell'esperienza religiosa, contro la concezione illuministica e kantiana, è ribadito qui, nella visione più matura, dove il culto è considerato come la sintesi concreta di Dio e dell'uomo, come l'eterno processo in cui si risolve lo sdoppiamento dei due termini [6].

E il legame del culto è costituito dalla fede, che non è più il momento soggettivo del rapporto religioso (come in Jacobi), ma è il rapporto stesso nella sua pienezza, è la comunione di vita che nella fede s'instaura tra Dio e i credenti. Confluiscono perciò in questo rapporto l'azione divina e l'azione umana: l'una si manifesta nella grazia, l'altra nel sacrifizio, o più generalmente, negli atti con cui il fedele cerca di propiziarsi la benevolenza del dio. E c'è una graduazione nel valore di questi atti,

[6] *Der Prozess der Aufhebung der Entzweiung*, *ibid.*, I, p. 232.

parallela a quella che si dà nell'evoluzione della rappresentazione teoretica, e tendente alla stessa meta di spiritualizzare progressivamente l'esperienza religiosa. Dal sacrifizio rituale esteriore, corrispondente a una rappresentazione oggettiva del peccato, dall'offerta dei frutti del lavoro, della vita degli animali e degli uomini stessi, si ascende poco a poco verso il sacrifizio più interiorizzato, verso l'offerta del proprio cuore, che implica una coscienza più elevata del divino e una maggiore intimità del rapporto con esso [1].

2. La storia delle religioni. — Come per l'arte, così per la religione, l'evoluzione ideale dalle forme più basse alle più alte si realizza in una storia, che è la storia stessa dello spirito vista da un angolo visuale particolare e determinato. L'esperienza religiosa esordisce con la religione naturale, prendendo questo termine in un senso molto diverso dalle astrazioni dell' Illuminismo, e che meglio si potrebbe chiamar naturistico, perché Dio ci appare come sepolto nella natura e il culto si estrinseca nell'adorazione di cose materiali. Da questo stadio lo spirito passa alla religione della libertà, attraversando forme intermedie, fino a raggiungere la forma perfetta dell' individualità spirituale. E il coronamento di tutto il processo è la religione assoluta, il cristianesimo.

Le più rozze religioni naturali sono la stregoneria e il feticismo delle primitive e barbare tribù dell'Asia e dell'Africa. Pur tuttavia, son sempre

---

[1] *Ibid.*, pp. 233-36.

religioni umane. Gli animali inferiori non hanno vita religiosa; e quand'anche l'uomo adora un rudimentale oggetto da lui fabbricato, una pianta o un animale sacro, v' è sempre un elemento di universalità nella sua adorazione: è il dio che egli adora in quell'oggetto o in quell'essere.

Dalla natura presa nelle sue specificazioni particolari, lo spirito progredendo passa alla natura nel suo tutto. Il dio s' identifica con la sostanza delle cose, con la forza che si tende e si spiega nel mondo dei fenomeni. Sorgono così le religioni panteistiche, come quella dei cinesi e quella degl' indiani, diverse tra loro, come diversa è la rappresentazione della forza centrale, e quindi anche la relazione degli uomini con essa. Più realistica è la religione cinese, che compendia e accentra in un uomo la potenza cosmica; più fantastica è l' indiana, nelle sue forme del bramanesimo e del buddismo, che si completano in una comune escatologia nichilistica.

Tra le religioni naturali che segnano il passaggio alla religione della libertà, Hegel pone quella persiana di Zoroastro, col suo principio della luce, che è anche principio del bene e come tale prelude alla rivelazione dello spirito, ma è ancora legata alla vicenda naturale della lotta tra la luce e le tenebre. Anche la religione egiziana ha un analogo carattere di transizione; e, non immemore di Novalis, Hegel ricorda il grande mistero che lo spirito egiziano ha conosciuto e celebrato, ma non risolto, nella figurazione della dea di Sais, avvolta in un velo che nessun mortale ha mai sollevato. « Il mistero, commenta Hegel con Novalis, è sciolto; la sfinge egiziana è stata, secondo un mito pieno di senso e degno di ammirazione, uccisa da un greco,

che ha risolto l'enigma così: dentro v'è l'uomo, il libero e cosciente spirito »[1].

Le religioni dell'individualità spirituale sono tre: la religione ebraica del sublime, la religione greca della bellezza, la religione romana della finalità. Il Dio ebraico è personale; perciò con lui subentra all'emanazione naturistica del Dio-sostanza dell'oriente, la creazione come atto volontario e libero. Ma la sua personalità è trascendente e incommensurabile; donde la sproporzione dell'uomo verso di lui, che si esprime nel sentimento del sublime.

Nella religione greca invece i due termini del rapporto si commisurano e gli dei incarnano una umanità idealizzata dalla fantasia. Ma al margine della religiosità ufficiale si stende la religione dei misteri, che segna un ancora persistente squilibrio spirituale. Infine, la religione dei romani è personalistica, nel senso che personifica negli dei i fini pratici a cui essi sono destinati. E il politeismo, che pei greci si connette in una visione debolmente unitaria, perché la fantasia è un labile legame, è più saldamente unificato dalla mentalità romana, che trova nella subordinazione intrinseca dei fini un miglior connettivo.

Il cristianesimo è la religione assoluta. In esso occupa una posizione centrale il concetto della rivelazione, che nelle altre religioni ha un posto secondario o che comunque non esprime in tutta la sua potenza l'atto del manifestarsi, che è proprio dello Spirito. « Come Spirito, Dio è essenzialmente questo essere per altro, questo manifestarsi; egli non

[1] *Ibid.*, vol. II, p. 234.

crea una sola volta il mondo, ma è l'eterno creatore, l'eterna autorivelazione »[9].

Ma che cos'è che Dio manifesta? « Ciò che manifesta è la forma infinita, che noi abbiamo chiamato soggettività assoluta. Questa consiste nel determinare o nel porre le differenze, nel porre un contenuto;... e nel ricondurli a sé, possedendoli e possedendosi. » Perciò la religione cristiana è religione della verità e insieme della libertà, perché l'uno e l'altro concetto esigono la divisione e la mediazione dialettica.

Nell'idea della Trinità sono, in forma rappresentativa, esposti i tre momenti di questo processo: « il primo è l'essere eterno in sé, la forma dell'universalità; il secondo è la forma della particolarizzazione, dell'essere per altro; il terzo è la forma del ritorno in sé dalla manifestazione, l'assoluta singolarità. In queste tre forme si esplica l'Idea divina. Lo Spirito è la storia di Dio, il processo del distinguersi, del dirimere la distinzione e del raccogliersi in sé »[10].

Abbiamo così le tre età, insieme di Dio e del mondo: l'età del Padre, del Figlio, dello Spirito. La storia del cristianesimo coincide con la storia stessa di Dio. Il regno del Padre è quello di Dio nella sua eterna Idea, prima e fuori della creazione del mondo. Come età che precede idealmente la rivelazione, questa del Padre è l'età oscura e abissale; ma poiché, secondo la legge hegeliana dello Spirito, non v'è interno che non si manifesti all'esterno, il suo mistero si chiarisce nell'età del Figlio che lo rivela.

---

[9] *Ibid.*, III, p. 35.
[10] *Ibid.*, p. 65.

Padre e Figlio sono rappresentazioni simboliche di due momenti dell'Idea assoluta nel suo processo dialettico: il secondo è l'atto dell'alienarsi e del particolarizzarsi di Dio, l'atto cioè della creazione del mondo. Coloro che vorrebbero ricondurre la concezione hegeliana della religione nell'àmbito del cristianesimo tradizionale non riflettono abbastanza sul fatto che Hegel unifica in un atto solo la creazione del Logo e quella del mondo, che la teologia cristiana distingue in due atti, rispettivamente, di generazione che conserva integra nel generato la sostanza paterna, e di creazione dal nulla. Nella sua identificazione egli è stato preceduto dai mistici; ma, a differenza di essi che colmano con l'effusione del sentimento il distacco tra i due processi, Hegel ha piena consapevolezza della trasformazione profonda che tutta l'economia della redenzione cristiana in questo modo subisce.

Infatti l'identificazione del Logo e del mondo, nel tempo stesso che divinizza il mondo, rende immanente la redenzione o la mediazione che si effettua per mezzo di Cristo, che accentra in sé tutto il creato nel suo distacco da Dio e insieme nel suo ritorno a Dio. Perciò l'atto di Cristo non assume più il significato di un atto puntualizzato in un momento della storia, che per una partecipazione inesplicabile si comunica a tutti gl'individui umani, ma quello di un atto cosmico ed eterno per cui tutto il creato riconfluisce nella propria fonte. Perciò la partecipazione ad esso del singolo credente non è più la mistica induzione dello pneuma divino nell'anima umana, ma è il riconcentrarsi in lui come in Cristo dello stesso spirito cosmico e divino. La rivelazione qui evidentemente acquista un significato universale.

E il terzo momento, quello dello Spirito, prende anch'esso un valore immanente e un carattere progressivo rispetto al secondo. Al pari che nell' interpretazione dell'altro, Hegel è stato preceduto dai mistici cristiani, che si raffigurano le tre età come una progressiva evoluzione dell'essenza divina, in contrasto con la concezione ortodossa di un'eguaglianza sostanziale dei tre momenti della Trinità (omousia). Ma, meglio dei suoi predecessori, Hegel può spiegare questo progresso come inerente al passaggio dal sostanzialismo, con cui la dommatica ellenizzata attenua la rivelazione della spiritualità cristiana, al soggettivismo, che la pone in piena evidenza. Il soggetto infatti è attività che si sviluppa attraverso il differenziamento e l'oggettivazione, e non è sostanza che tutto neutralizza nella sua indifferenza.

L'età dello Spirito si realizza per Hegel nella comunità dei fedeli, nella chiesa, come vivente inabitazione del Cristo eterno nell'animo dei credenti, come mediazione continua tra Dio e l'uomo. E la rappresentazione simbolica di questa mediazione è data dai sacramenti: dal battesimo, il lavacro che simboleggia la rinascita umana in Dio; dall'eucaristia che, nell' interpretazione luterana, immune dalle sofisticazioni cattoliche, esprime l' immediata presenza e fruizione del divino certificata dalla fede.

In questa finale reintegrazione del cristianesimo nella vita dello Spirito assoluto, si dileguano le ultime tracce di quella « coscienza infelice » che aveva turbato la visione del giovane Hegel. Nella raggiunta pacificazione con se stesso v' è senza dubbio un influsso notevole di quella tendenza conservatrice dell'età matura che si manifesta anche nelle concezioni politiche e storiche. Ma v' è anche, e più,

l'influsso di una visione filosofica ben definita, che subordina a sé e informa del proprio spirito l'esperienza religiosa. Il cristianesimo con cui Hegel si è pacificato non è una religione nettamente delineata nella sua sfera, ma una religione largamente permeata dal razionalismo filosofico, che non si limita a porre nei suoi confini la rappresentazione religiosa, ma l'interpreta, e nell'interpretarla la piega alle sue esigenze.

XI

LA FILOSOFIA

1. Il concetto della filosofia. — Noi giungiamo al termine del pellegrinaggio dell' Idea e con esso all'epilogo del sistema hegeliano. Con la filosofia lo Spirito assoluto compie il suo ciclo e si ricongiunge con se stesso dopo le sue ultime naturazioni: il suo sapere concettuale e dialettico svela pienamente quel contenuto che l'arte e la religione ancora velavano.

Per quanto nella vera religione si sia rivelato e si riveli il pensiero infinito, tuttavia il recipiente in cui esso si manifesta è pur sempre il cuore, la coscienza rappresentativa, il finito. « La posizione della religione è determinata dal fatto che la rivelazione della verità che giunge a noi per il suo tramite è data all'uomo dall'esterno, perciò si afferma che egli si debba umilmente limitare a quel ch'essa insegna, non essendo la ragione umana in grado di pervenire da sé alla verità. La caratteristica della religione positiva consiste nel fatto che le sue verità esistono, senza che si sappia donde vengano; sicché il loro contenuto, in quanto è dato, è considerato come qualcosa ch' è al di sopra

e al di là della ragione »[1]. Si parla in essa continuamente di miracolo; ma il miracolo è soltanto il presagio dello spirito; e se il miracolo consiste nell' interruzione della natura, lo spirito costituisce per l'appunto il vero miracolo, opponendosi al corso della natura[2].

« Nella religione cristiana il pensiero dapprima, privo di autonomia, si muove nel quadro di essa, cioè ne fa il proprio fondamento. Più tardi, fattesi più gagliarde le ali al pensiero, vediamo il contrasto tra la cosiddetta fede e la cosiddetta ragione: l'aquilotto sale a volo di per sé verso il sole della verità, ma lottando come vero uccello di rapina contro la religione. In ultimo la filosofia, grazie al concetto speculativo, cioè al pensiero medesimo, rende giustizia alla religione; ma per giungere a questo risultato il concetto deve aver concretamente compreso se stesso, deve essere pervenuto a spiritualità concreta »[3]. « Come pensiero concettuale del contenuto della religione, la filosofia ha sulla rappresentazione religiosa il vantaggio d' intendere l'uno e l'altro momento: può intendere la religione, può intendere il razionalismo e il soprannaturalismo, e può intendere anche se stessa. Non avviene invece l' inverso: la religione, stando sul terreno della rappresentazione, intende soltanto ciò che si trova nel suo orizzonte, ma non può intendere la filosofia »[4].

Quando nasce la filosofia? Nella sua essenza, essa è eterna, ma storicamente « appare allorquando

[1] *Lezioni sulla storia della filosofia* (tr. Codignola e Sanna), I, p. 84.
[2] *Ibid.*, I, p. 86.
[3] *Ibid.*, I, p. 93.
[4] *Ibid.*, I, p. 95.

lo spirito di un popolo si è ormai emancipato dal torpore indifferente della primitiva vita di natura e dalla urgenza della vita passionale, in modo che non è più assorbito nelle cose... Si può dire che essa sorge quando un popolo ha in generale sorpassato le sue condizioni immediate di vita, quando si è verificata la separazione e il differenziamento delle classi, e il popolo stesso si avvia al suo tramonto; quando s'è determinata la scissura tra le aspirazioni interiori e la realtà esteriore, e l'antica forma della religione non soddisfa più; quando lo spirito mostra indifferenza verso la propria esistenza vitale o vi permane insoddisfatto, o un dato tipo di vita etica va in dissoluzione. Allora lo spirito si rifugia nel mondo del pensiero, si crea di contro al mondo reale un regno del pensiero, e la filosofia costituisce l'espiazione della corruzione di quel mondo reale che è stata iniziata dal pensiero »[5]. La nottola di Minerva spiega il suo volo al crepuscolo.

Abbiamo voluto citare testualmente questi passi, perché v'è una contraddizione latente nello spirito e nella lettera di essi. L'aquilotto, che lotta gagliardamente come un vero uccello di rapina, par che crescendo diventi, invece di un'aquila, una nottola vagabonda. La filosofia, che dovrebbe esprimere il senso profondo delle cose ed essere presente e attiva in tutto il divenire di esse, appare invece quando il dramma è compiuto ed altro non resta a fare se non una sterile ricapitolazione. Si può concedere che una parte almeno di questo contrasto dipende da una diversità di prospettiva, come s'è altrove già notato. Nelle fasi intermedie dell'evoluzione spirituale, Hegel sente e ci fa sentire l'ansia filo-

---

[5] *Ibid.*, I, p. 64.

sofica che le pervade; e la filosofia allora per lui non è soltanto l' immobile meta lontana, ma la meta che si fa presente allo sforzo per raggiungerla e continuamente lo ravviva. Da questo punto di vista essa coincide con tutto il cammino dialettico che abbiamo finora percorso e non con l'ultima tappa di questo. Invertendosi la prospettiva invece, quando la meta è raggiunta, sembra che il movimento sia annullato e che all'attività subentri il riposo dello spirito.

Di qui si spiega l' impressione che solitamente fanno sul lettore i capitoli finali di tutte le opere di Hegel: che cioè l'autore vi arrivi stanco ed esaurito, distendendo e disperdendo d'un tratto la tensione che l'ha fino allora sorretto.

Ma la differenza di prospettiva non spiega da sola il notato contrasto. Non è segno di riposo dopo un lungo cammino, ma di collasso, l'affermazione che la filosofia sia un rifugio tranquillo dalle pene e dalle agitazioni della vita e che spieghi un breve volo al crepuscolo. Questa visione è degna di un Boezio, non di uno Hegel, che ha imparato e insegnato a cimentar la filosofia nel dramma del mondo. Pure, non si può negare che nel fiacco quietismo dell'epilogo ci sia qualcosa di hegeliano: e propriamente quell' indigerito residuo teologico da noi ripetutamente segnalato nel corso della nostra analisi, che converte la dialettica in un sistema chiuso e dà alla storia un punto finale di arrivo.

Che resta più a fare allo Spirito, che ha superato tutte le contraddizioni e le lotte del mondo ed ha acquistato piena coscienza di sé? La sua sorte sembra simile a quella delle anime del paradiso, che concludono una vita di tribolazioni e di affanni nell' immobilità e nell' inerzia — almeno per quel

che l'uomo può raffigurarsi quello stato con mezzi umani. Ma il paradiso filosofico hegeliano, essendo terrestre e non celeste, è come un terso cristallo, dal quale traspare tutto il movimento delle cose che si compie all'aria libera. L'attività che prima lo spirito esercitava per emergere alla coscienza di sé ora si ripiega su se stessa e riflette sull'opera sua: la filosofia si fa storia della filosofia, cioè contemplazione retrospettiva del lavoro compiuto dal pensiero per raggiungere la sua meta.

Anche questa è indubbiamente un'attività, anzi un'alta e degna attività; ma ne tarpa le ali appunto quel compito retrospettivo che Hegel le affida e che la fa rassomigliare al lavoro autobiografico a cui si dedicano di solito gli uomini di azione dopo che hanno concluso la loro esistenza attiva. Non è questa per noi la funzione della storia della filosofia o della storia in genere; e non vi spenderemmo le energie migliori per soddisfare una curiosità oziosa, piuttosto che, come fermamente crediamo, per gettare un ponte tra il passato e il futuro, per preparar le riserve spirituali da bruciar nell'azione che si prepara. Ma nella concezione di Hegel la storia della filosofia non è in funzione del nuovo filosofare, al modo stesso che la storia in genere non è in funzione della nuova vita: esse chiudono e non aprono l'orizzonte umano [6].

---

[6] Hegel scrive nella *Filosofia della Storia* (I, p. 193) « Si suole additare a re, a statisti, a popoli, l'insegnamento dell'esperienza storica. Ma ciò che esperienza o storia insegnano è proprio che i popoli e i governi non hanno mai appreso nulla dalla storia. Ciascun popolo si trova in una condizione così individuale, che si deve decidere, se si deciderà, da sé ». V'è certamente qualcosa d'ingenuo nell'affermazione che la storia sia *magistra vitae*, almeno nel senso volgare con cui s'intende il magistero: come una raccolta

Lo sciogliersi della filosofia nella storia della filosofia dà luogo a un problema che non si presentava per le altre attività spirituali. Queste erano attività in qualche modo imperfette, che tendevano a un perfezionamento; la storia quindi per esse si spiegava come uno sforzo continuo di chiarificazione e di sviluppo. Com'è possibile invece che si dia la storia di un'attività perfetta, che si è pienamente realizzata?

Hegel si pone esplicitamente questo problema: «Il pensiero, egli dice, in quanto è essenzialmente pensiero, è in sé e per sé eterno; ma se ciò ch'è vero è contenuto solo nel pensiero, come mai questo mondo intellettuale può avere una storia?

La storia rappresenta ciò ch'è mutevole, ciò ch'è scomparso nella notte del passato, mentre invece il pensiero vero non può soggiacere a nessun mutamento»[7].

---

di esempi scritti da ricopiare per svolgere il nuovo tema. Contro questa bassa scuola mnemonica è giusto l'avvertimento che i temi della storia non si ripetono. Ma di qui a concludere che la storia non è di nessun uso pratico, s'incorre in un errore molto più grave. Tanto varrebbe dire che ogni uomo od ogni popolo ricomincia continuamente la propria vita ed è del tutto nuovo innanzi alle situazioni che gli si presentano. Ma è evidente che anche per giudicare la novità di una situazione e la sua diversità dalle altre del passato, bisogna conoscere queste ultime, e che perciò tale conoscenza concorre all'individuazione precisa della situazione presente. V'è anzi di più: che la storia scritta non è che il simbolo esteriore di quella storia non scritta che ognuno — individuo o popolo — porta con sé; quindi il decidersi da sé, di cui parla Hegel come di un'alternativa al decidersi secondo la conoscenza storica, è espressione vuota di senso; e può spesso significare una decisione avventata e arbitraria, non perché non tenga affatto conto della storia (ciò ch'è impossibile), ma perché tien conto di una storia falsificata e mutilata. In conclusione, c'è nell'*historia magistra vitae* una verità più profonda di quella che Hegel e gli hegeliani immaginano.

[7] *Ibid.*, I, p. 13.

La soluzione è del tutto consona all' idea della filosofia: « il vero sta, sì, nell' Idea, ma la natura dell' Idea è essenzialmente quella di svolgersi e di comprendere se stessa soltanto attraverso lo svolgimento, di divenire ciò che essa è ». Quindi lo sviluppo del pensiero che si manifesta nella storia della filosofia coincide con la filosofia, e la varietà dei sistemi, il mutamento dall'uno all'altro, il progresso che si effettua in questo mutamento, non sono elementi estrinseci e tanto meno perturbatori, ma sono l'articolazione dialettica del concetto filosofico.

Ciò implica una concezione della storia della filosofia molto più profonda di quella che era comune ai tempi di Hegel. « Non mancano, egli dice nella prolusione alle sue lezioni sulla storia della filosofia, storie anche dotte, nelle quali tuttavia manca la cognizione dell'argomento stesso di cui si occupano. Gli autori di esse possono paragonarsi ad animali, che abbiano bensì udito tutti i suoni di una musica, ma non abbiano potuto intendere l'unica cosa importante, cioè l'armonia dei suoni » [8]. Secondo la concezione hegeliana, invece, « nell'appropriarci della scienza precedente, noi ne facciamo qualcosa di nostro, in confronto a ciò ch'essa era precedentemente. Da questa natura del produrre, che si fonda su di un mondo spirituale già esistente ed appropriandoselo lo trasforma, deriva la conseguenza che la nostra filosofia può sorgere soltanto ricollegandosi alla precedente, dalla quale necessariamente scaturisce; e il corso della storia non ci rappresenta il divenire di cose estranee, ma

---

[8] *Ibid.*, I, pp. 6-7.

il nostro stesso divenire, il divenire della nostra scienza »[1].

Anzi, l'identità della filosofia e della sua storia implica l'identità dei momenti ideali del concetto e dei momenti storici: quindi « la successione dei sistemi filosofici che si manifesta nella storia è identica alla successione che si dà nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'Idea ». Portata alle estreme conseguenze questa identificazione convertirebbe i pensatori che hanno creato i sistemi filosofici in categorie mentali personificate; ed è questo uno dei rischi della storiografia hegeliana.

2. La storia della filosofia. — Ci attenderemmo, dopo quanto s'è detto, d'imbatterci in una storia dialettizzata della filosofia, dove gli autori facciano da tesi, da antitesi e da sintesi, e le triadi si rincorrano come nella *Logica* e in tutte le altre parti del sistema. Ma per fortuna non è così. La storia che Hegel ci ha dato è, tra tutte le sue opere, la più immune da questo estrinseco schematismo. Può sembrare strano che noi, che abbiamo mostrato di pregiare altamente la dialettica hegeliana e l'abbiamo esaminata nelle sue interne giunture come non era stato mai prima tentato, ci compiacciamo ora d'imbatterci in un'opera in cui v'è poca ostentazione di schemi triadici. Ma non c'è contraddizione tra quella stima e questo compiacimento. L'articolazione dialettica ci dà la struttura, lo scheletro del procedimento mentale; ma i pensieri vivi e concreti sono organismi individuali

[1] *Ibid.*, p. 12.

che si muovono nel cosmo ideale; e, come non ci diletteremmo ad assistere a una sfilata di scheletri, così aborriamo quelle processioni di pensieri scheletrici a cui Hegel e gli hegeliani ci hanno adusati con troppa prodigalità. O, se non piace l' immagine macabra, si raffiguri la dialettica a un ritmo musicale: ogni composizione ne rispetta le leggi, ma l'onda della melodia le assorbe e ne annulla la percezione, mentre sarebbe spezzata dalla fastidiosa presenza di un metronomo che scandisse i tempi.

La storia hegeliana della filosofia ha anch'essa una dialettica interna, più che una dialettica esteriorizzata; e bisogna farne grande merito ad Hegel, perché in questo caso la tentazione doveva essere per lui assai forte. La preoccupazione costante d' individuare l'universale fa sì che l'esplorazione dei testi e l'esame delle particolarità delle singole dottrine siano condotti con impegno e con accuratezza. Se le altre opere storiche di Hegel, pur rivelando tutte delle larghissime letture, sono fondate in parte su conoscenze di seconda mano, e quindi lo schema dialettico si sovrappone dall'esterno a un contenuto spesso insufficiente per dissimularne la povertà, qui invece la conoscenza delle fonti è ricca e diretta, e il contenuto si dispone naturalmente nella sua forma appropriata.

Il disegno dell'opera è quello che possiamo aspettarci, ora che conosciamo i saggi parziali di storiografia politica, artistica, religiosa, che, come affluenti secondari, sboccano nella corrente centrale della storia dello Spirito. In oriente il pensiero concepisce la meta speculativa del suo pellegrinaggio e la beatitudine eterna come un dissolversi della coscienza e un annullarsi dell' individualità nella

sostanza universale. Il mondo greco perviene all'Idea nella sua oggettività, e la intende come universalità indeterminata coi presocratici, la determina con Anassagora e Socrate, la realizza mediante il pensiero attivo con Platone e Aristotele. La conclusione della filosofia greca, che ci danno i neoplatonici, « rappresenta un perfetto mondo del pensiero e della beatitudine, un mondo dell'ideale in sé, che però è irreale, perché il tutto vi è soltanto nella forma della universalità ». La filosofia cristiano-germanica svolge il nuovo ciclo dell'Idea come Spirito, e perciò differenzia e individua la universalità astratta dei greci, fino al punto in cui, con Hegel, il soggetto umano emerge dalla naturazione sostanzialistica. Tra il pensiero greco e quello tedesco, che costituiscono i due poli di questo sviluppo dialettico, il pensiero del Medioevo non è che una fase d'incubazione e di preparazione.

Le due parti principali dell'opera sono molto diseguali per ampiezza e per approfondimento delle dottrine particolari. Sulla filosofia cristiano-germanica Hegel, che in tutti i suoi scritti si è continuamente preoccupato di paragonare e di misurare la posizione speculativa dei suoi predecessori rispetto alla propria, s'indugia poco, e solo a qualche pensatore che gli riesce più nuovo dedica un'indagine più approfondita. Invece la filosofia greca è da lui trattata con tutta l'ampiezza compatibile con la disponibilità delle fonti. Essa occupa da sola i due terzi dell'opera.

Chi conosce le storie del pensiero greco dei tempi di Hegel, chi sa in quale stato di dispersione era la dossografia e di acrisia erano i testi, non può fare a meno di ammirare la potenza dello

sforzo ricostruttivo che la sua storia dimostra. Anche oggi che più di un secolo di assidue ricerche ha rinnovato il materiale, le prospettive, i problemi, essa resiste all'usura del tempo e, pur essendo sotto molti rispetti antiquata, conserva una freschezza e una vivacità che le viene dall'ispirazione spirituale non destinata a invecchiare.

Sarebbe fuori luogo segnalare le intuizioni geniali, l'acuta percezione dei problemi, l'organico collegamento dei vari indirizzi di pensiero che questa storia contiene e che hanno dato l'avviamento a tutti gli studi posteriori: questo potrebbe formare per sé solo il tema di un'intera storia della storiografia filosofica.

V'è però una strana lacuna che colpisce il lettore. Hegel che ha introdotto il punto di vista genetico nell'indagine della successione storica dei sistemi, non l'ha invece applicato nell'interno di ciascun sistema, che è per lui come un blocco unico e compatto. E non si può dire che l'idea di questa più interna visione genetica, destinata in breve a rinnovare tutta la storia della filosofia, non fosse ai suoi tempi balenata alla mente di lui o di qualche contemporaneo. Anzi, essa gli era suggerita dall'esempio del suo collega Schleiermacher, che, negli stessi anni e nella stessa università di Berlino, attendeva ad accurati studi filologici sull'autenticità e sulla datazione dei dialoghi platonici. Ma l'antipatia verso il collega ha ispirato a Hegel un giudizio sprezzante verso queste ricerche. « La fatica letteraria del sig. Schleiermacher — egli scrive — l'esame critico cioè di questo o quel dialogo secondario (ché, quanto ai maggiori, le attestazioni degli antichi non permettono nessun dubbio) è affatto superflua ai fini della filosofia e ap-

partiene all'ipercritica dell'età nostra »[10]. È un giudizio quanto mai ingiusto, che si è ritorto contro l'autore, precludendogli un criterio d'interpretazione che avrebbe reso assai più mobile e articolata la sua storia.

È caratteristico anche notare che, nella trattazione del pensiero cristiano, tutto il periodo delle origini e delle prime formulazioni dei concetti teologici è omesso come pertinente ad altra sfera. « Il fatto, egli dice, che ora l'assoluto vien conosciuto nella forma dell'autocoscienza, sicché le determinazioni di quello si svolgono in tutte le forme di questa... non appartiene propriamente alla filosofia, ma è la sfera della religione »[11]. E, poiché la speculazione dei Padri della chiesa si fonda su quel pensiero originario, ma nel tempo stesso lo sviluppa per mezzo di categorie innegabilmente filosofiche, Hegel si mostra perplesso se debba includerla o no nella sua storia, e finisce per escluderla, non potendo esaminare una costruzione senza considerarne le fondamenta. Eppure, la sua idea della religione come attività confluente nella filosofia gli offriva il miglior criterio per intraprendere questo esame. E, poiché suole accadere che gli errori e le omissioni dei grandi uomini si tramandino alla posterità insieme con le verità da essi scoperte, è accaduto che questa lacuna sia riapparsa quasi in tutte le storie della filosofia, che dalla filosofia greca a quella medievale fanno un salto di alcuni secoli, perdendo così i collegamenti essenziali tra i due periodi. Hegel almeno ha l'atte-

---

[10] *Ibid.*, I, p. 160.
[11] *Ibid.*, III, 1, p. 5.

nuante, che i suoi prosecutori non hanno, di aver trattato effettivamente in altra sede i problemi che omette dalla storia della filosofia; quindi per lui i collegamenti, sia pure in forma ellittica, ancora sussistono.

Come abbiamo già notato altrove, la tendenza di Hegel a far coincidere le tre forme supreme dello spirito con tre età della storia umana, lo porterebbe a distribuire tutta la materia storica in modo che l'antichità greca esprima il contenuto dell'Idea nella forma dell'arte, il Medioevo cristiano lo stesso contenuto nella forma della religione, la modernità germanica nella forma della filosofia. Ma nell'esecuzione del suo lavoro egli si trova di fronte il massiccio blocco della filosofia greca, che non può evidentemente risolversi in un'opera della fantasia. Egli cerca, è vero, di alleggerirlo; e qua e là nella sua storia affiorano i vecchi temi della bella individualità, dell'armonico contemperamento tra il particolare e l'universale, della trasfigurazione artistica dei concetti religiosi e speculativi; ma il blocco è duro e resiste agli sforzi per sgretolarlo.

3. Considerazioni finali. — Daremmo segno di scarso senso critico e anche di poco buon gusto se, giunti al termine del nostro lavoro, volessimo opporre alle conclusioni di Hegel le nostre conclusioni. La critica di un sistema non può essere che interna e non può che scaturire dalla stessa esposizione, la quale ha per oggetto, non solo il sistema nei limiti della consapevolezza del suo autore, ma anche le interpretazioni storiche, che ne sono il prolungamento e lo sviluppo.

A questa esigenza critica noi pensiamo di aver soddisfatto nel corso della nostra esposizione, e il volere ora porle insieme e riassumere sarebbe un lavoro inutile e fuori luogo. Ma, poiché alcuni motivi critici sono stati da noi toccati solo fuggevolmente, per il fatto che la particolarità del tema in cui erano inseriti non consentiva uno sviluppo maggiore, vogliamo riprenderli ora, che, possedendo tutta la materia trattata, possiamo meglio intenderne il vero significato.

Il *leit-motiv* della filosofia hegeliana è nel principio che il razionale è reale e che il reale è razionale. Dei due giudizi di cui esso consta, non bisogna pensare che l'uno sia la ripetizione dell'altro, e che lo inverta solo per ribadirlo e per amplificarlo. Essi sono invece opposti e complementari, cioè dialettici; ma questa loro natura è dissimulata dall' *è*, dalla copula, che dà un'apparenza d'identità immediata a quello ch'è un attivo processo d'identificazione. Se ricordiamo il significato dinamico che Hegel attribuisce alla categoria dell'identità della sua *Logica*, non possiamo fare a meno di sostituire a quell' *è* un *si fa*, e d'interpretare la formula come un duplice movimento spirituale, per cui il razionale si realizza e il reale si razionalizza. A loro volta i due movimenti, essendo convergenti, confluiscono in un solo, nella circolarità di un processo che si attiva dall'alto e dal basso, dall'intimo impulso verso la realizzazione che è nella razionalità, dall'esigenza razionale che anima la realtà.

Ma possiamo dire che proprio questo è il senso che Hegel ha voluto dare alla sua formula? Dobbiamo rispondere che il senso ch'egli vi dà lascia perplessi. E questo, perché tutto il significato pro-

fondo della dialettica è qui, è nell'ansia di un divenire permeato d' idealità e di ragione, è nello sforzo di una ragione che non vuol essere, come quella degl' illuministi, fuori del piano della vita e della realtà, ma vuole intervenire attivamente nel corso del mondo. E se il senso fosse solo questo, noi vedremmo l' irrazionale coinvolto nel processo di razionalizzazione, in atto di offrirgli continuamente la materia su cui può esercitarsi. Vedremmo ancora la dialettica spiegarsi in una sistemazione sempre aperta, perché sempre nuovo è il combustibile che brucia alla fiamma della ragione. Non vedremmo la storia esaurire in un giro limitato di tempo, di opere e di pensieri tutte le risorse della ragione e chiudere l'orizzonte spirituale con la sua volta opprimente, ma vedremmo la storia del passato, la storia fatta, schiudersi alla storia che si fa e trasmetterle i problemi non risolti e i momenti d' irrazionalità non assorbiti. E l' ideale, che è il razionale stesso nella sua purezza, riprenderebbe la sua funzione dinamica, pel tramite del dover essere, che è il principio animatore del reale.

Ma Hegel è infedele alla sua dialettica. Il teologismo, l'astratto razionalismo enciclopedico, lo spirito di sistema, la mania delle deduzioni, gli prendono la mano, ed egli converte la formula in una statica equazione, ricadendo nella vecchia interpretazione tautologica dell' identità. Perciò il razionale viene a coincidere col reale, il reale col razionale, e i due giudizi si confondono in un solo. Ma le conseguenze di questa identificazione a-dialettica sono molto gravi. Il razionale è tutto versato nella realtà e questa in quello; quindi l' irrazionale resta fuori della morsa che si stringe a vuoto, ed Hegel se lo ritrova sempre al margine del sistema

con la sua pretesa insoddisfatta, come l'ombra di un corpo che non ha avuto sepoltura. Egli cercherà di esorcizzarlo, dicendo che la natura e limitatamente anche la storia sono, come realtà empiriche, troppo deboli per accogliere tutta la pienezza del concetto; ma gli si risponderà con egual diritto che il concetto è troppo astratto per accogliere tutta la pienezza della realtà.

L' immancabile conseguenza di questa iniziale deviazione è il panlogismo; una ragione definita, realizzata, che, simile a un letto di Procuste, tutto commisura a sé, e coarta e mutila quel che eccede la misura. Essa comincia col coartar la logica in un sistema chiuso di categorie, impotente a racchiudere l' infinita attività categorizzante del pensiero. Irrigidisce il divenire della natura in forme intellettualistiche, che tagliano fuori la ricca varietà dei fenomeni e la spontanea tendenza interna di essi a trasformarsi. Mutilazioni anche più dolorose essa fa subire alla vita dello spirito. La personalità umana nell'etica e nella storia diviene, come si è visto, uno strumento o un trastullo dell'Assoluto, che nel suo cammino ascendente e irriversibile, la priva di quel diritto di ripiegarsi sopra se medesima, che pur le compete come vera protagonista della dialettica. E l'eticità e la storia, nel tempo stesso che schiacciano l' individualità umana, sono a loro volta schiacciate da quello stesso Assoluto, che finisce per incombere come una fatalità inesorabile sugli stati e sui popoli.

C' è ancora, nella statica equivalenza del razionale e del reale, l' incentivo a pareggiare i termini di tutte le diadi della riflessione speculativa: il noumeno e il fenomeno, l' interno e l'esterno, l' intenzione e l'azione, l' intuizione e l'espressione, ed

altre simili. Tutto ciò contraddice apertamente al carattere dell'attività spirituale e della dialetttica che lo incarna.

Poiché lo Spirito è infinito, c'è sempre nel razionale qualcosa che non s'è ancora realizzato, nel noumeno qualcosa di più che nel fenomeno, cioè la potenza di dar vita a nuovi fenomeni, nell'interno dei moti d'animo che non si sono ancora tradotti nell'esterno, dei propositi d'azione che non sono in atto, delle intuizioni che debbono esprimersi. A questa emergenza (che è l'emergenza stessa del soggetto sulla sostanza) Hegel dà un riconoscimento nelle fasi intermedie del processo dialettico, dove la forza che spinge la realtà da un grado all'altro, è appunto quell'infinito che non può appagarsi di nessuna realizzazione finita. Così per esempio, nell'estetica, l'arte romantica rappresenta il vitale squilibrio dello spirito che rompe l'equilibrio e l'armonia classica dei due termini: una veduta profonda, che però è viziata dal presentimento della morte dell'arte che Hegel vede in quello squilibrio.

Ma questi motivi profondi si annullano nella visione totale del sistema, dove tutto tende a neutralizzarsi e a pareggiarsi. Ed Hegel irride con poca coerenza i propositi che non si sono tradotti interamente nell'azione, l'interno che non si è tutto versato nell'esterno, senza però chiedersi se nuove azioni e nuove esteriorizzazioni sarebbero possibili, se tutto quel ch'è dentro apparisse al di fuori. Quindi, nella sua concezione ogni cosa si fa manifesta, pubblica, ufficiale, e viene a mancare in essa quel raccoglimento e quell'intimità, che sono i caratteri più profondi e più veri della vita spirituale.

Noi ritroviamo così, alla fine della nostra inda-

gine, quegli stessi temi contrastanti che abbiamo trovato all'inizio. Ma ciò che prima era discordia d'impressioni, ora che l'analisi del sistema è compiuta si rifonde nell'unità di un giudizio critico, che non solo pone in evidenza le luci e le ombre del sistema hegeliano, ma spiega anche il gioco delle une e delle altre[12].

[12] Vogliamo però, prima di porre termine a questo capitolo, segnalare che la nostra interpretazione critica del *leit-motiv* della filosofia hegeliana diverge sostanzialmente da quella del Croce, che finora era la sola che fosse stata proposta in tutta la storia della letteratura filosofica. Il Croce ha avvertito prima di ogni altro che c'era nell'identità del razionale e del reale un principio potenzialmente fecondo, che però, male inteso dallo Hegel e sovraccaricato di elementi estranei, non poteva dare i frutti promessi. Ed egli ha voluto liberarlo da quelle scorie, cominciando col distinguere l'attività teoretica dalla pratica, secondo il criterio della dialettica dei «distinti», e facendo della razionalità del reale il principio dell'interpretazione puramente teoretica del reale, cioè, per lui, della storia.

Ci riserbiamo di parlare nel capitolo seguente della dialettica dei distinti, sempre nell'àmbito di una esegesi critica della filosofia hegeliana. Qui ci limitiamo a chiederci: qual è il significato restrittivo che il Croce dà alla razionalità del reale? Soltanto questo: che tutto l'accaduto si può razionalmente spiegare; cioè che, se esso non avesse avuto una ragione non sarebbe accaduto. Ma Hegel potrebbe rispondere che non era questa la razionalità che egli voleva imprimere nel reale; e potrebbe anche aggiungere che una razionalità come questa trova posto in quella parte della logica dell'essenza, in cui si tratta della «ragion d'essere», del *Grund*. È un concetto della riflessione intellettuale, che elevato a supremo principio esplicativo si dimostra tautologico, ed è ben lungi dall'appagare quell'esigenza di razionalizzare il reale, che è l'anima della filosofia hegeliana.

Sentendo anche noi forte tale esigenza, abbiamo a nostra volta proposto un'altra interpretazione alternativa a quella del Croce.

XII

LETTERATURA HEGELIANA

Chi volesse scrivere una storia dell'hegelianismo dovrebbe estendere la sua indagine a tutta l'evoluzione del pensiero filosofico europeo nel secolo XIX e nel nostro, che ha subìto il forte influsso di Hegel o vi ha reagito con energia non minore. In una tale storia, più che le opere dedicate all'esposizione e alla critica di questa filosofia, avrebbero un posto centrale altri scritti in cui essa è presente solo in via mediata e spesso polemica. Passerebbe al primo piano Herbart con la sua dialettica negativa, che immobilizza la realtà, in contrasto con la concezione hegeliana del divenire. Vi figurerebbe Schopenhauer, col suo volontarismo, che abbassa le manifestazioni della coscienza ad apparenze ingannevoli. Vedremmo Feuerbach e Marx capovolgere l'idealismo hegeliano in un materialismo umanistico e dialettico. Assisteremmo all'esasperazione religiosa di Kierkegaard, che sforza fino all'estremo la tensione dialettica degli opposti e respinge la mediazione come espressione di un quietismo ottimistico che annulla il dramma della coscienza.

Vedremmo ancora lo storicismo liberarsi dell'esterna impalcatura hegeliana, ma conservarne e migliorarne l'interna struttura; il progrediente spirito scientifico ribellarsi contro le costruzioni del naturalismo romantico; la filosofia porre al bando la metafisica, per poi ritornarvi poco a poco, per un'intrinseca necessità a cui non è possibile troppo a lungo contrastare. E in questi e in altri moti divergenti di pensiero potremmo osservare una continuità ideale dialetticamente articolata, che riconferma e corrobora, sia pure in forme e aspetti nuovi, il principio ispiratore della filosofia hegeliana.

Non nascondiamo che l'idea di una tale storia ci tenta: essa non è stata ancora scritta, almeno in tutta l'estensione e comprensione che merita. Ma l'appendice a un volume su Hegel non è la sede più appropriata a un così ampio lavoro. Qui ci proponiamo il compito molto più modesto di fare una rapida rassegna della letteratura intorno ad Hegel, che possa servire da integramento della nostra ricostruzione storica, e insieme possa indicare le principali tappe dell'ermeneutica hegeliana.

La prima generazione di studiosi, che si raccolse intorno al maestro nell'università di Berlino, ha avuto il grande merito di riunire una massa di materiale che, senza l'opera sua, sarebbe andata dispersa. Negli anni dell'insegnamento berlinese (1818-31), Hegel non ha scritto che un solo libro, la *Filosofia del diritto*, ma ha compiuto vastissime esplorazioni storiche e ne ha esposto i risultati nelle sue lezioni. Dobbiamo all'assiduità e alla diligenza dei primi scolari, se gli appunti originali e i resoconti dell'esposizione orale ci siano stati conservati. E, per questo riguardo, al lavoro della

generazione dei Rosenkranz, dei Michelet, degli Hotho, si collega quello di una generazione molto più vicina alla nostra (dei Dilthey, dei Nohl, dei Lasson), che ha perfezionato e ampliato le prime raccolte. Anche le vicende della vita di Hegel, i particolari intorno alla pubblicazione dei suoi scritti, le polemiche che questi hanno suscitato, sono state registrate fedelmente dagli antichi scolari: basti qui ricordare, per tutti, l'informatissima *Vita di Hegel* del Rosenkranz [1].

Ma, riconosciuti questi meriti, bisogna anche aggiungere che quella generazione ha contribuito in misura assai minore all'interpretazione e allo sviluppo interno della dottrina. Hegel era per essa l'oggetto piuttosto di un culto religioso che di un esame critico: egli aveva detto la parola definitiva, e non si trattava ormai che di custodirla, di spiegarla nei punti più involuti, tutt'al più di perfezionarla nei particolari — specialmente dove qualche « deduzione » poteva apparire insufficiente, a causa d'inevitabili lacune nelle enciclopediche conoscenze di Hegel. È chiaro che da un tale atteggiamento — comune anche ad alcuni hegeliani non tedeschi (per esempio Augusto Vera) — non poteva scaturire nessun progresso nella ricerca filosofica; ma solo un'intransigente difesa contro gli attacchi che rapidamente si moltiplicavano. Così il Rosenkranz controbatteva le critiche di Haym con un'apologia di Hegel, non priva del resto di vigore [2].

Il libro migliore che sia uscito da questo indirizzo è apparso molto più tardi, ma ne ha custo-

---

[1] K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, Berlin, 1844.
[2] K. ROSENKRANZ, *Apologie Hegels gegen Haym*, Berlin, 1858.

dito integro lo spirito, perché la mentalità conservatrice può sfidare impunemente il tempo. È la *Vita, Opere, Dottrina di Hegel* di Kuno Fischer, che corona una serie di monografie sui grandi filosofi moderni [3]. L'opera è molto analitica e particolareggiata, di andamento piano e uniforme: essa chiarisce, semplifica, pareggia tutto. Ogni angolo vi è smussato, ogni problema vi appare risolto; come Hegel pensava di aver conchiuso la filosofia, così Fischer pensa di aver conchiuso Hegel; il lettore ne trae l'impressione che non vi sia ormai più nulla da fare. Con ciò non si vuol negare che, a titolo di commentario, esso sia molto utile: dove il testo di Hegel è difficile (e dov'è che non è difficile?) lo studioso può sempre sperar di trovare in Fischer una buona guida, col rischio però di addormentarsi, se si affida troppo passivamente ad essa.

Il primo libro tedesco che, pur composto da uno scolaro, ha il valore di un atto di ribellione, è quello di Rodolfo Haym: *Hegel e il suo tempo* (1857) [4]. Autore di un'opera di vasto respiro sul Romanticismo, Haym vede in Hegel il filosofo che chiude questo movimento di pensiero, come Napoleone ha chiuso la rivoluzione. Ma sembra ad Haym che, al pari di Napoleone, l'abbia chiuso con una catastrofe. La sua filosofia non ha dato quel che aveva promesso, cioè quella elevazione della sostanza a soggetto, quella nobile commisurazione di cultura estetica e di riflessione speculativa, che era nel suo programma. Nel suo principio informatore essa è rimasta romantica, nella sua esecuzione è caduta

---

[3] K. Fischer, *Hegels Leben Werke und Lehre*, 2 voll., Heidelberg, 1901.

[4] R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857.

nel peggiore intellettualismo e nella più sterile scolastica. Peggio ancora, sotto l'aspetto politico essa è diventata la filosofia della restaurazione, giustificando il quietismo e la sofistica reazionaria. Delle sue parti, la *Fenomenologia* è una psicologia portata alla confusione e al disordine per mezzo della storia, e una storia portata allo spezzettamento per mezzo della psicologia. Più generalmente, ciò che Haym deplora è la continua confusione della filosofia e della storia, della deduzione ideale e della successione reale; ma non si avvede che, nella stessa confusione, ci sono motivi profondi di verità. Infine, la filosofia della storia gli pare una giustificazione di Dio, che diviene una giustificazione della politica contemporanea.

Ma questa non è che la parte negativa e polemica del libro; suo malgrado, Haym sente il fascino di Hegel e lo fa sentire al lettore attraverso la sua stessa ribellione. Dalle vive e colorite pagine del libro, si avverte che v'è in lui un contrasto tra l'educazione hegeliana che ha ricevuto e le nuove tendenze di sinistra che si fanno strada nei tempi nuovi e che trovano anch'esse risonanze profonde nella sua anima. La crescente ripugnanza verso la metafisica, il più educato e misurato senso storico, l'anti-teologismo della scuola di Baur e di Strauss, la rivolta contro la Santa Alleanza intorno alla metà del secolo; son tutti motivi che il sensibilissimo Haym riecheggia profondamente. Ed egli conclude l'opera con l'auspicare una nuova filosofia, critica e trascendentale, che riassorbisca gli ultimi residui metafisici dell'hegelianismo. Questa novità appare a noi oggi molto modesta: è l'indirizzo neo-kantiano che comincia a manifestarsi nel pensiero filosofico della seconda metà dell'800.

Mentre in Germania la «sinistra» hegeliana ci ha dato i saggi più vivi, sebbene più unilaterali, di interpretazione e di critica, in Inghilterra la «destra» ha avuto una decisa prevalenza. La prima opera di vasto respiro che ha cominciato a familiarizzare gli studiosi inglesi con Hegel, aiutandoli a vincere le difficoltà di una *forma mentis* tanto diversa dalla propria, è stata *Il segreto di Hegel* dello Stirling[5]. Di essa è stato detto scherzosamente che nessun segreto è mai stato meglio mantenuto; e infatti essa si presenta alquanto involuta e farraginosa. Ma c'è un'intuizione luminosa che l'attraversa e la chiarifica: il segreto di Hegel è la storia della formazione del pensiero di Hegel, e, poiché il punto fondamentale di questa storia è la filosofia kantiana, il segreto di Hegel è Kant. Allo stesso modo che Aristotele rese esplicito l'universale astratto che era implicito in Socrate, Hegel ha fatto esplicito l'universale concreto di Kant, cioè il principio dell'appercezione pura, dandogli il significato di una soggettività spirituale che si sviluppa. Così la logica diventa l'esposizione genetica della vera cosa in sé, in opposizione alla vuota cosa in sé della filosofia di Kant.

Ma il tratto più caratteristico dell'interpretazione dello Stirling, e che sarà peculiare a tutto l'hegelismo inglese, sta nell'affermazione che Kant ed Hegel non abbiano avuto altro fine nelle loro filosofie, che di restaurare la fede in Dio, nell'immortalità dell'anima e nella religione rivelata. La grandezza di Hegel starebbe nell'avere scoperto che il cristianesimo è l'unica vera religione rivelata, e

---

[5] J. H. STIRLING, *The secret of Hegel*, London, 1865.

nell'averlo riscattato, non solo dalla contingenza ed esteriorità della storia, ma anche dalle contraddizioni dell' intelletto e dalla volgarità del senso, e restaurato nella sua realtà spirituale. Qui è il principio di tutta una interpretazione teologica del pensiero hegeliano, che platonizza l' Idea e lo spirito, perdendo di vista l'originalità della dialettica di Hegel.

Gli scritti del Wallace[6] del Mac Taggart[7], del Caird[8] hanno questo carattere e questo indirizzo comune. Si prenda per esempio il Mac Taggart. Per lui la dialettica non rappresenta adeguatamente la natura del pensiero puro, ma solo l' inevitabile corsa che le nostre menti debbono fare quando tendono al pensiero puro. La realtà ultima delle cose non può essere perciò considerata come un processo, ma è uno stato eterno, immobile, al quale giungiamo attraverso quel processo, in cui ci liberiamo gradatamente dalle imperfezioni dell'esperienza empirica. Per questa via, Hegel finisce per confondersi con Platone.

E la tendenza religiosa della scuola conferma un tale avviamento; ma ne corregge l'astrattezza con accenti nobilmente umani, i quali rivelano che l'adesione a questo che senza dubbio è uno degli aspetti del pensiero hegeliano muove da una convinzione profonda e non da volgare spirito apologetico.

---

[6] W. Wallace, *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy*, Oxford, 1894².

[7] J. Mac Taggart, *Studies in the hegelian dialectik*, Cambridge, 1896; *A Commentary on Hegel's Logik*, London, 1912.

[8] E. Caird, *Hegel*, London, 1883 (tr. it. Sandron), di lui vedi anche *The evolution of religion*, Glasgow, 1899².

Un altro carattere comune agli hegeliani inglesi è la minuziosità analitica con cui essi commentano i loro testi. La mentalità di Hume rivive in questi implacabili avversari dell'empirismo, almeno per l'abilità anatomica che dimostrano e che esercitano fino al punto in cui riesce poi difficile ad essi e ai loro lettori di ricomporre il tutto. Per questo riguardo le esegesi del Mac Taggart, nella loro apparente chiarezza, creano difficoltà e grovigli maggiori di quelli che presentano le stesse opere commentate.

Molto più organica e rapida è invece la monografia del Caird su Hegel, dove in qualche lucido accenno la posizione rispettiva di Kant e di Hegel viene felicemente definita, ed è intesa la necessità del passaggio dalla logica dell'essenza, che costituisce il limite dell'Analitica kantiana, alla logica del concetto, dove il significato più profondo delle categorie, che in Kant divenivano opache a se stesse, vien lucidamente mostrato. Quel che più piace nel Caird è il senso vivo dei problemi che discute; e, se pure non riesce ad assumere un atteggiamento ben definito di fronte ad essi, tuttavia la compenetrazione intima in cui concepisce i problemi della logica e quelli dell'etica, mostra che egli ha superato l'astrattismo panlogistico dei primi hegeliani.

Più liberi da presupposti teologici sono i commentari del Baillie [9], in cui si avverte l'esigenza di una interpretazione immanentistica della filosofia di Hegel. E infine non possiamo omettere da questa nostra rassegna un'opera che, senza rientrar negli

[9] J. Baillie, *The origin and significance of Hegel's Logik*, London, 1901; *The phenomenology of Mind*, Introduction, 2 voll., 1910.

stretti limiti della letteratura hegeliana, ha una singolare importanza nella storia della dialettica. È il capolavoro del Bradley, *Apparenza e realtà* [10], dove, malgrado le conclusioni negative e scettiche, lo spirito dialettico si sviluppa in forme potenti e suggestive.

Anche l'America ha dato il suo contributo all'interpretazione hegeliana: col Royce, che nello *Spirito della filosofia moderna* e nelle *Lezioni sull'idealismo moderno* ci ha dato dei luminosi scorci di questa filosofia [11]; e con lo Hibben, che ha esposto nel modo più piano e accessibile la logica di Hegel, senza però renderla superficiale con la sua volgarizzazione [12].

La Francia non ha dato nel passato un grande contributo allo studio di Hegel [13], come non l'ha dato a quello di Kant: l'evoluzione del pensiero francese muove infatti lungo una direzione molto diversa. Ma dalla scuola del Lachelier — uno dei temperamenti più hegeliani tra i filosofi francesi — è venuto fuori, alla fine dello scorso secolo, un breve e denso libro sulla *Logica di Hegel* di G. Noël [14], che è un modello di esposizione viva e penetrante. Paragonato col libro omonimo dello Hibben, si avverte subito la differenza delle due mentalità: lo scrittore americano è analitico, semplificatore, e si sforza continuamente di trarre dalle astruse formule hegeliane i riferimenti concreti

[10] F. H. BRADLEY, *Appearance and reality*, London, 1902[2].

[11] J. ROYCE, *Spirit of modern philosophy*, Boston, 1896 (traduz. ital. Laterza); *Lectures on modern idealism*, New Haven, 1919.

[12] J. G. HIBBEN, *La logica di Hegel* (tr. Renzi), 1910.

[13] Ma ha cominciato a darlo, come vedremo, in tempi più recenti.

[14] G. NOËL, *La logique de Hegel*, Paris, 1897.

alla *matter of fact*; lo scrittore francese è costruttivo, sintetico e gareggia con Hegel nella rapidità dei passaggi dialettici, chiarificandoli però con una luminosità tutta francese. I due libri, così diversi tra loro, in certo modo si completano a vicenda, e insieme costituiscono le guide migliori nel labirinto hegeliano.

Il Noël è ancora molto ortodosso: non solo egli accetta integralmente la *Logica*, ma si sforza di giustificare con sottili argomentazioni il passaggio dal logo alla natura[15], scagiona Hegel dall'accusa di

[15] Per esempio, p. 123, «L'universalità pura, in quanto è manifesta all'idea, contiene idealmente il suo contrario, la particolarità assoluta. La propria universalità o razionalità diviene così un limite che essa deve superare. Appunto perché la pura idea della conoscenza resta racchiusa nella soggettività, essa è tendenza a sopprimerla, e la verità pura diviene, come risultato, il cominciamento di un'altra scienza. Ma come si dà questo cominciamento? In quanto l'Idea si pone come unità assoluta del concetto e della realtà e si concentra così nell'immediatezza dell'essere, essa è, come totalità sotto questa forma, Natura. La vita dell'Idea consiste per così dire in un doppio movimento. Essa è l'espansione del suo contenuto logico e insieme il suo raccoglimento, la sua concentrazione nell'unità astratta dell'essere. Nel tempo stesso che la dialettica ci conduce dall'estrema astrazione dell'essere alla pienezza concreta dell'Idea, essa ci conduce a considerare l'essere come il germe in cui questa pienezza restava involuta. Ora questo momento della concentrazione, questo ritorno dell'Idea al suo punto di partenza, trasforma necessariamente l'essere. L'essere al quale siamo ricondotti non esiste come tale che per mezzo della negazione espressa dalla mediazione, perciò stesso che contiene questa mediazione, ma come soppressa. Esso è l'essere determinato ad essere soltanto l'essere; l'immediatezza condannata a restare immediata. Esso è escluso dall'Idea, perciò è posto come esteriorità essenziale e assoluta, come esteriorità a sé. Esso è per essenza disseminato e disperso. Il tempo e lo spazio sono la doppia forma di questa dispersione assoluta». Abbiamo voluto riportare questo brano, perché ci dà la misura dei problemi che affaticavano la mente degli hegeliani ancora cinquant'anni fa.

panteismo (che aveva molto peso ai suoi tempi); circoscrive e restringe il significato « panlogistico » del sistema.

Di altri scritti francesi appartenenti allo stesso tempo di quello del Noël, giova qui ricordare un breve saggio del Berthelot, che dissipa molti pregiudizi intorno alla filosofia hegeliana, come quello del determinismo assoluto, dell'ottimismo integrale e del panlogismo. Questo studio diede poi luogo a una interessante discussione su Hegel, a cui presero parte alcuni dei principali esponenti del pensiero francese [16]. Di poco posteriore è lo *Hegel* del Rocques: esposizione chiara, ordinata, che ha i pregi e i difetti dell'*aurea mediocritas* [17].

L'Italia, e più precisamente Napoli, è stata uno dei centri maggiori per la diffusione e il riesame critico della filosofia di Hegel. Augusto Vera e Bertrando Spaventa sono stati gl'iniziatori del movimento neo-hegeliano, il primo con traduzioni e con riecheggiamenti alquanto passivi del sistema [18], il secondo con vivaci saggi polemici e con tentativi personali di ricostruzione sistematica [19]. Riesce difficile e un po' penoso a chi, come me, s'è nutrito nella sua gioventù delle opere dello Spa-

---

[16] R. BERTHELOT, *Évolutionnisme et Platonisme*, Paris, 1908.

[17] P. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1912.

[18] A. VERA, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, 1855; *La logique de Hegel*, Paris, 1859; *Le Hégélianisme et la philosophie*, Paris, 1863.

[19] B. SPAVENTA, *Saggi di critica filosofica, politica, religiosa*, Napoli, 1867; *Esperienza e metafisica*, Torino-Roma, 1888; *Scritti filosofici*, Napoli, 1900; *Princìpi di etica*, Napoli, 1904; *Da Socrate a Hegel*, Bari, 1905; *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1908; *Logioa e metafisica*, Bari, 1911.

venta ed è stato da esse introdotto allo studio della filosofia, dare su di esse un giudizio spassionato. Rileggendole a distanza di molti anni, durante la preparazione del presente volume, le ho trovate invecchiate e di scarsa utilità per un riesame storico-critico del sistema hegeliano, forse perché ne avevo già assorbito tutto il succo vitale. Più che vere ricostruzioni, esse sono rifacimenti degli scritti di Hegel; e come tali non hanno né la forza di trarci fuori del sistema, né quella di trattenerci entro i limiti di esso. L'intonazione teologica dell'hegelismo vi è mantenuta, pur nello sforzo dell'interpretazione immanentistica, che sbocca in una specie di teologismo laico. Mentre il pensiero contemporaneo tende a rompere l'involucro dell'hegelismo e a svolgerne l'interna ricchezza, l'indirizzo teologizzante dello Spaventa ha la tendenza opposta, verso l'involuzione del sistema. Il suo tentativo di ridurre la logica alle tre prime categorie è già il presentimento di questo moto involutivo, che è ancora però rallentato da vivaci interessi polemici contro il positivismo e le altre scuole filosofiche predominanti nella filosofia italiana durante la seconda metà dell'800.

Questa involuzione, spinta all'estremo limite, ci dà la dottrina del Gentile [20]. Limitandoci, in questa sede, a considerarla come una interpretazione di Hegel, il contributo che essa porta è molto modesto. La *Riforma della dialettica hegeliana* non è in fondo che una riduzione di tutto il sistema alle tre forme dello spirito assoluto, e la *Logica* un estrinseco sdoppiamento del logo concreto e del

---

[20] G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1923.

logo astratto, che è in contrasto con lo spirito vivo della dialettica hegeliana, perché questa, come abbiamo mostrato, trae tutta la sua forza dalla continua incidenza del concreto sull'astratto, della ragione sull'intelletto, e pertanto continuamente rifonde l'astrattezza intellettuale nell'immanenza razionale[21].

Invece, la tendenza opposta a spezzare gli schemi rigidi dell'hegelismo, per dare massimo rilievo alla ricca problematica che è in essi imprigionata, si ritrova nel Croce; e non tanto nel primo saggio su *Ciò ch'è vivo e ciò ch'è morto della filosofia di Hegel*, quanto in una serie di scritti posteriori, in cui son posti al foco della critica numerosi problemi di questa filosofia. Quel primo saggio, più che un'esposizione organica del sistema, è uno sforzo del Croce per liberarsi da esso e per giungere a una sistemazione nuova. Il concetto che sta al suo centro è la separazione delle due dialettiche, dei distinti e degli opposti, che Hegel avrebbe confuso, cadendo così in tutti gli errori delle arbitrarie riduzioni del molteplice a una teologizzante unità.

Ma Hegel non ha negato il valore della «distinzione»; anzi ha dato ad essa un posto importante nella logica; soltanto egli ha detto che, fino a quando si resta nell'àmbito di essa, cioè della riflessione astratta, non v'è movimento dialettico, e che questo si stabilisce quando la tensione interna dei distinti viene spinta fino all'opposizione e alla contraddizione, come abbiamo ampiamente mostrato.

---

[21] Allo Spaventa si ricollega il Moni, accurato traduttore della *Logica* e autore di un libro su *La dialettica positiva ossia il concetto del divenire* (Teramo, 1910), d'ispirazione hegeliana ortodossa.

Lo stesso Croce del resto, pur criticando Hegel, fa sua questa esigenza dialettica [22]. Così, per esempio, egli scrive: « Si è domandato come mai, posta la distinzione o serie delle forme dello spirito, questo passi dall'una all'altra: perché mai, quando lo spirito, a mo' d'esempio, si trova nel momento della fantasia o dell'arte, non vi si appaghi e non vi resti in perpetuo, e invece sia tratto a passare al pensiero, o quando s' immerge nell'opera pratica, non vi si perda, e aneli a passare alla contemplazione e di nuovo al pensiero? Quale è la contraddizione, intrinseca a ciascuna di quelle forme, che spinge alla forma superiore? Ora la contraddizione per noi non può esser altro che questa: che ciascuna forma particolare è particolare, e lo spirito non vi si arresta, anzi non è mai del tutto in nessuna delle sue particolarizzazioni; e perciò il suo essere è il suo stesso moto circolare che nel suo perpetuo giro produce il perpetuo accrescimento di sé su se stesso, la sempre nuova storia » [23]. Questo passaggio rientra evidentemente nella logica dell'opposizione e della contraddizione.

Un esame più particolareggiato della logica dei distinti ci porterebbe nell' àmbito della filosofia crociana, più che di quella hegeliana; e non è questa la sede più adatta. In tema di stretta interpretazione di Hegel, sono di grande utilità per lo studioso i saggi, i cenni, gli appunti che il Croce ha disseminato in tutte le sue opere, per illustrare o criticare singoli aspetti di questa filosofia. Così il teologismo di Hegel, gli sviluppi e le deviazioni dello storicismo, la costruzione dialettica della natura, l' identità del razionale e del reale, i rapporti

---

[22] B. CROCE, *Saggio sullo Hegel* (in Op. filos.).
[23] *Ibid.*, pp. 167-68.

tra l'hegelismo e il marxismo e numerosi altri problemi nei quali la mentalità del Croce s'incontra o si scontra con quella del suo autore, formano il tema di discussioni profonde e suggestive, dalle quali molto si apprende, anche quando non si accettano le conclusioni crociane.

Il progresso degli studi hegeliani è venuto, oltre che per questa via maestra dell'approfondimento dei problemi speculativi e del rinnovamento della coscienza filosofica, anche per altra via di una migliore e più accurata conoscenza storico-filologica della genesi della filosofia di Hegel nei suoi rapporti con l'ambiente in cui è nata e con le dottrine di cui si è nutrita. Quella costruzione sistematica che, guardata isolatamente nell'astrattezza con cui ci è presentata dal suo autore, può sembrare una creazione miracolosa o un'escogitazione arbitraria, vista invece nel suo sfondo storico appare molto diversa dall'una cosa e dall'altra. Hegel ha attinto al pensiero precedente e contemporaneo assai più di quanto abbia mai confessato: il suo enciclopedismo è un poderoso compendio del sapere del suo tempo, dominato e avvivato da un'idea centrale organica. Perciò la conoscenza di questa idea direttrice nella sua genesi e nel suo movimento di espansione e di assimilazione ha gettato viva luce sul sistema nel suo complesso e sulle parti in cui si articola.

Iniziatore di queste ricerche è stato il Dilthey con un'opera sulla *Storia della giovinezza di Hegel*[24], in cui, servendosi dei manoscritti inediti

---

[24] W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels* (ristamp. nel IV volume delle *Gesammelte Schriften*).

del periodo giovanile, ha ricostruito tutta la fase preparatoria della dottrina. Da essa è emerso un Hegel giovanile romantico e mistico, prevalentemente versato negli studi religiosi e teologici, che si avvia per gradi verso una visione razionalistica del mondo.

Questa rivelazione del giovane Hegel ha suscitato un grande interesse, non solo perché faceva conoscere un periodo ignorato o trascurato della vita del filosofo, ma anche perché illustrava vivamente alcuni aspetti oscuri delle opere dell'età più matura. In particolar modo la *Fenomenologia*, che è la più vicina a quel periodo, è passata al centro dell'interesse degli studiosi ed è stata vista sotto una luce nuova. Alle vecchie quistioni sul suo posto nel sistema e sui suoi rapporti con la logica, sono subentrati nuovi problemi, sull'origine e sul significato della ricerca fenomenologica, sul carattere autobiografico dell'opera, sui motivi romantici dissimulati sotto gli astratti schemi razionalistici.

Ha esordito il Wahl con un acuto saggio su *L'infelicità della coscienza*[25], che, come abbiamo visto, è una delle figurazioni dominanti della *Fenomenologia*; e gli hanno tenuto dietro numerosi altri studiosi, come lo Hyppolite, il De Negri, il Della Volpe ed altri[26].

La ricerca s'è gradatamente estesa ad altri

---

[25] J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929.

[26] J. Hyppolite, *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne à Jena* (« Rev. de Métaph. », 1936); E. de Negri, *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze, 1930; G. della Volpe, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana*: I. *Hegel romantico e mistico*, Firenze, 1929.

temi storici e speculativi presenti nella filosofia hegeliana. Si son cominciati ad approfondire i rapporti tra Hegel e Hölderlin, Schiller, Goethe, i romantici, gli enciclopedisti; si è studiato il valore storico della politica, della storiografia, dell'estetica, della religione, nel sistema e fuori del sistema; si sono minutamente indagate le variazioni nelle soluzioni di singoli problemi, dal periodo di Francoforte a quello di Jena, di Heidelberg, di Berlino. Un gran numero di monografie spesso pregevoli, delle quali sarebbe troppo lungo far menzione particolareggiata [27], ha nel giro di pochi decenni coperto buona parte del terreno storico per iniziarne l'esplorazione. Molta luce ancora potrà proiettare sull'ermeneutica hegeliana una miglior conoscenza delle varie correnti in cui si è frazionato il pensiero romantico. Se gli studi sulla giovinezza di Hegel giovano a illustrare l'origine psicologica della dialettica, le più ampie ricerche sul movimento romantico possono giovare a spiegarne l'origine speculativa, che è il fondamento di quella psicologica [28].

Tra coloro che con studi particolari hanno maggiormente contribuito ad approfondire singoli aspetti del pensiero di Hegel, non possiamo fare a meno di ricordare Giorgio Lasson, ricercatore infaticabile ed autore di pregevoli introduzioni alle opere da lui ripubblicate in edizione critica. Come pensatore il Lasson è di natura modesta, e la sua interpretazione generale del sistema non va oltre i limiti della « destra » hegeliana, cioè di un apprez-

[27] Ne daremo i titoli nella nota bibliografica.

[28] Queste ricerche sono state da me iniziate nella mia *Età del Romanticismo*, Bari, 1942, che è l'antecedente immediato del presente volume.

zamento del contenuto religioso nella sua inscindibile unità con la forma razionale. Ma come indagatore storico egli ha più vasto respiro e le sue introduzioni alle varie parti del sistema si leggono con profitto [29]. Egli ha trovato un degno continuatore della riedizione delle opere di Hegel nell'Hoffmeister, una tempra più ammodernata di storico e di filologo.

Nel centenario della morte di Hegel (1931) tutto questo rinnovato fervore di studi hegeliani ha dato i suoi frutti. Tre congressi hegeliani si son seguiti in Germania; le «Kantstudien», il «Logos», la «Revue de Métaphysique et de Morale», la «Revue de Philosophie», la «Rivista di filosofia», il «Giornale critico della filosofia italiana», la «Rivista di filosofia neoscolastica», hanno dedicato ad Hegel numeri speciali il cui contenuto costituisce già per sé solo una nutrita bibliografia [30].

E negli ultimi sedici anni, malgrado la guerra, questo interesse non solo non si è rallentato, ma bisogna riconoscere che si sia accresciuto, se si considera che almeno otto vaste opere intorno ad Hegel sono state pubblicate in un tempo così ristretto. Nessun altro grande pensatore della storia suscita oggi un interessamento paragonabile a quello di Hegel. Qual è la spiegazione più verosimile di questo fatto?

Quaranta o cinquant'anni fa, quando rifioriva l'idealismo dopo la fase naturalistica e positivistica, l'interesse per Hegel poteva spiegarsi come bisogno di riallacciarsi all'ultimo grande esponente

---

[29] Si vedano per esempio quelle alla *Fenomenologia*, alla *Filosofia di Jena*, alla *Filosofia della religione*, ecc.

[30] Vedi la *Nota bibliografica* a questo volume.

della tradizione idealistica. Questa ragione oggi non sussiste più certamente. Ma ce n'è un'altra, che si può facilmente rintracciare nei nuovi orientamenti del pensiero filosofico europeo.

Il fenomenologismo di origine husserliana[31] e l'esistenzialismo sono, piaccia o no, le tendenze dominanti del tempo nostro. E tanto l'uno quanto l'altro hanno legami di continuità o di opposizione con la filosofia di Hegel. Il primo mutua ad essa anche il nome, ma lo vuota di ogni significato metafisico, facendo della fenomenologia una trascrizione di esperienze della coscienza umana, nelle loro mutue implicazioni e complicazioni. Ora, da questo punto di vista, l'opera di Hegel, vuotata anch'essa di ogni significato metafisico, costituisce un ottimo terreno pei nuovi sperimentatori.

Quanto all'esistenzialismo, esso si è fin dalle remote origini, con Kierkegaard, abbarbicato ad Hegel con intenti polemici, ma dimostrando una stretta dipendenza da lui, perché, al pari dell'edera, non aveva la forza per crearsi un proprio tronco indipendente. E nella sua più recente rifioritura questa dipendenza si è accentuata con gli Heidegger e i Jaspers, che hanno attinto alla filosofia hegeliana, non solo l'impostazione dei loro problemi, ma perfino la terminologia. V'è perciò nei due movimenti di pensiero un impulso che, in termini esistenzialistici, potremmo dire di simpatia antipatica, che li attrae verso Hegel e li spinge a studiarne l'opera.

---

[31] Ma non esclusivamente husserliana. Come ho mostrato nel mio saggio su *L'esistenzialismo*, la maggior parte degli indirizzi filosofici contemporanei tende verso la interpretazione fenomenologica della coscienza.

Un'altra corrente d'interessi speculativi, che ha giovato anch'essa a promuovere gli studi hegeliani, è costituita dal recente risveglio del marxismo e dall'esigenza dei suoi nuovi interpreti di collegare più strettamente il pensiero di Marx alle sue fonti. La dialettica, che i commentatori di altri tempi o di altri indirizzi si sforzavano di porre in ombra, acquista nuovi motivi di attualità dalle interpretazioni realistiche che di essa dà il materialismo storico.

Nella letteratura hegeliana contemporanea si possono facilmente rintracciare questi motivi ispiratori. Essa è tutta d'intonazione anti-metafisica, tutta intenta a diluire la dialettica in una forma di procedimento descrittivo per antifrasi, tutta preoccupata insomma di dimezzare il vigore speculativo di Hegel. Per compenso, essa è minutamente informata dei particolari della dottrina, precisa e analitica nelle sue indagini; il suo stesso interesse psicologico per le «esperienze» mentali di Hegel la porta a frugar nelle pieghe del procedimento hegeliano. Così, quasi senza volerlo o saperlo, essa integra opportunamente le indagini troppo sommarie di quegli hegeliani del passato che chiedevano al loro autore solo un criterio direttivo o uno schema sistematico, e trascuravano lo studio particolareggiato delle opere. E infine, siccome è immune da ogni spirito di sistema, le sue ricerche vengono impensatamente incontro alle esigenze speculative di coloro che chiedono alla dialettica una sistemazione aperta e che perciò confutano l'enciclopedismo teologizzato di Hegel.

La maggior parte di questa letteratura proviene naturalmente dalla Germania. In due grossi volumi su *Hegel: quel che ha voluto e quel che ha fatto*,

T. L. Haering segue passo per passo la formazione spirituale di Hegel, dai primi manoscritti scolastici fino alla *Fenomenologia*. È un'opera di esasperante prolissità, ma utile per la cura meticolosa con cui segnala le trasformazioni della dottrina e per la documentazione che dà del persistente romanticismo di Hegel, contro le affermazioni troppo sbrigative che questi abbia tempestivamente superato il punto di vista romantico. Ma il capitolo finale sulla *Fenomenologia*, che dovrebbe riassumere il senso di tutta l'opera, col suo scialbo squallore, mostra chiaramente che il modesto interesse erudito dell'autore s'era già esaurito lunga la via [32].

Il Glockner è autore anche lui di due volumi su Hegel (che hanno avuto l'onore di essere inseriti come appendice alla riedizione delle opere, pubblicata nell'anno del giubileo). Per lui, la dialettica, con la sua insostenibile dottrina della contraddizione, non esprime il senso più profondo della filosofia hegeliana; ed egli pretende perciò spezzare il metodo, sostituendovi una dimezzata mediazione, per restaurare il vero Hegel. Anche per lui l'opera più geniale del filosofo è la *Fenomenologia*, in cui confluisce tutta la « problematica » hegeliana e in confronto della quale il sistema vero e proprio perde valore [33].

N. Hartmann ha dedicato a Hegel il secondo volume della sua *Filosofia dell' Idealismo tedesco*. Egli considera l' idealismo hegeliano come la scorza di un nocciolo più importante. La sistemazione idealistica è la parte più storicamente condizionata e arbitraria; non nella coscienza, ma nell'essere,

[32] TH. HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, I, 1929; II, 1938.

[33] H. GLOCKNER, *Hegel*, Stuttgart, I, 1929; II, 1940.

cioè nell'applicazione della dialettica all'essere sta la vera forza di Hegel. Questa interpretazione è opposta alle due precedenti, perché dà massima importanza alla *Logica*, come sviluppo del sapere reale, e fa della *Fenomenologia* l'esposizione del sapere apparente [34].

In Francia, gli studi hegeliani, ripresi dal Wahl, e poi da lui abbandonati per passare all'esistenzialismo, hanno avuto un continuatore nell'Hyppolite, che ha tradotto la *Fenomenologia* e recentemente ha pubblicato un ampio commentario intorno a quest'opera, seguendo le tracce del *Malheur de la conscience* del suo predecessore, ma ampliando l'indagine col premettere accurati *excursus* storici alle singole sezioni [35].

In Italia, il De Negri, che ha tradotto anche lui la *Fenomenologia* e s'è particolarmente interessato della fase giovanile della filosofia hegeliana, ha voluto tentare una *Interpretazione di Hegel* di più vasto respiro. Ma al proposito non ha del tutto corrisposto il risultato: la parte migliore della sua interpretazione è quella che rielabora e rifonde in unità il contenuto degli scritti precedenti; quanto al resto, egli estende l'indagine fino alla *Logica*, ma l'analizza senza convinzione e con scarso profitto; e invertendo nella sua esposizione l'ordine genetico, col posporre l'esame della *Fenomenologia* a quello della *Logica*, mostra di non avere ancora idee chiare sull'interna struttura del pensiero hegeliano. La sua preparazione storico-filologica lo porrebbe in prima linea tra gli studiosi di Hegel

---

[34] N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II. *Hegel*, Berlin u. Leipzig, 1929.

[35] J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946.

della nuova generazione, ma un larvato scetticismo e una certa indifferenza verso il contenuto delle sue ricerche neutralizzano in parte gl' iniziali vantaggi [36].

Allo studio di Hegel si va indirizzando il Banfi, che già nel 1931 aveva scritto un saggio sulla *Filosofia della religione* e più recentemente, nel 1942, ha dedicato a Hegel un numero speciale della sua rivista « Studi filosofici » [37], inaugurandolo con uno scritto su *La contemporaneità di Hegel*, che vuol essere un programma di lavoro, orientato nel senso dell' interpretazione fenomenologica.

Nel 1943 è apparso postumo un volume su Hegel del Martinetti. Coloro che lo hanno pubblicato non hanno reso un buon servigio alla memoria dell'autore. Il Martinetti era un pensatore vigoroso, ma aveva delle strane idiosincrasie. Quella contro Hegel gli veniva di rimbalzo, dalla sua avversione per gl' idealisti italiani. E in questo libro. nato da un corso universitario e non destinato alla pubblicazione, si legge, per esempio, che « nella vita spirituale tedesca dell' inizio del secolo XIX si disegnano due tendenze parallele: la tendenza naturalistica, diretta continuazione del pensiero illuministico, che culmina in Hegel e si continua nella sinistra hegeliana per finire nel materialismo, e la

---

[36] E. de Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, 1943. Di lui si veda anche l' introduzione alla traduzione della *Fenomenologia* e *La nascita della dialettica hegeliana*, cit.

[37] « Studi filosofici », gennaio-giugno 1942. In questo numero c' è una pregevole rassegna critica di F. Alderisio della più recente letteratura italiana intorno ad Hegel. Ad essa rinviamo il lettore per estese informazioni sugli scritti dell'Aliotta, del Carabellese, del Guzzo e di altri, dei quali non abbiamo potuto far menzione nel testo, perché hanno trattato solo parzialmente e incidentalmente di Hegel.

tendenza idealistica che si riattacca al platonismo leibniziano, culmina in Kant e Fichte, e si continua nei grandi epigoni dell' idealismo, Schelling, Fries, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer, e si ricongiunge a noi attraverso Hartmann, Lotze, Spir. L'antecedente diretto del pensiero hegeliano è dunque nel naturalismo del secolo XVIII; naturalismo storico soprattutto, non fisico »[38]. A veder tante storture messe insieme in un solo periodo vien da allibire! Fortunatamente, non tutto il libro mostra una eguale insensibilità storica; qua e là il Martinetti è costretto, suo malgrado, ad apprezzare e a consentire; ma chi conosce le altre sue opere ben più meditate, non può fare a meno di rimpiangere che questa si sia aggiunta a quelle.

Per concludere la nostra rapida rassegna, ricordiamo infine le *Considerazioni su Hegel e Marx* di C. Antoni, che s' ispirano all' interpretazione del Croce e la sviluppano con quel raccolto vigore, che fa il pregio di questo studioso triestino. Tra i molti saggi raccolti nel volume, due sono dedicati alla dialettica e allo storicismo hegeliano e contengono spunti critici importanti, che abbiamo utilizzati nel testo[39].

---

[38] P. Martinetti, *Hegel*, Milano, 1943.

[39] C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, 1946.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Le opere complete di Hegel furono riunite dopo la sua morte in 19 volumi, col titolo: *G. W. Hegels Werke*, Berlin, 1832-45; ristampate nel 1887, e poi di nuovo, in occasione del centenario, dal Glockner, con l'aggiunta di uno studio su Hegel dello stesso editore, Stuttgart, 1927-30.

Nel 1905, G. Lasson intraprese una nuova edizione critica che, alla sua morte, è stata proseguita da J. Hoffmeister (nella Philosophische Bibliotek del Meiner, Lipsia). Essa non è ancora completa. Gli ultimi volumi che mi risultano pubblicati sono la *Phänomenologie des Geistes*, 4ª ediz. a cura dell' Hoffmeister, 1937 e *Nürnberger Schriften*, a cura dello stesso, 1938.

Per comodità del lettore darò una indicazione del contenuto dei singoli volumi dell'edizione originaria: Vol. I, *Philosophische Abhandlungen*; II, *Phänomenologie des Geistes*; III-V, *Wissenschaft der Logik*; VI-VII, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; VIII, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*; IX, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; X, *Vorlesungen über die Ästhetik*; XI-XII, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; XIII-XV, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; XVI-XVII, *Vermischte Schriften*; XVIII, *Philosophische Propädeutik*; XIX, *Briefe von und an Hegel*.

Questa edizione non comprende le opere inedite. Citiamo perciò a parte queste ultime: *Theologische Jugend-*

schriften, hrsgg. v. H. Nohl, Tübingen, 1907; — *Hegel erstes System*, hrsgg. v. H. Ehrenberg und Link, Heidelberg, 1915 — *Hegels Jeneser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, hrsgg. v. G. Lasson, Leipzig, 1923; *Hegels Jeneser Realphilosophie*, hrsgg. v. J. Hoffmeister, 2 Bde, 1931-32; — *Nürnberger Schriften* (comprendenti, oltre la *Propädeutik*, anche i discorsi accademici e le relazioni indirizzate da Hegel al ministero bavarese e al commissariato generale della città), hrsgg. v. Hoffmeister, Leipzig, 1938.

Tra le più recenti traduzioni italiane delle opere di Hegel ci limitiamo a citare: L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (tr. da B. Croce nei Classici della Filosofia moderna del Laterza); — *Lineamenti di filosofia del diritto* (tr. Messineo, *ibid.*); — *La logica* (tr. Moni, *ibid.*); — *La Fenomenologia dello Spirito* (tr. de Negri, Firenze); — *Lezioni sulla filosofia della storia* (tr. Calogero e Fatta, Firenze, 1° vol., 1941); — *Lezioni sulla storia della filosofia* (tr. Codignola e Sanna, I, II, III, Firenze).

Una bibliografia generale della letteratura hegeliana è contenuta nel volume del Croce, *Ciò ch'è vivo e ciò ch'è morto della filosofia di Hegel*, aggiornata fino al 1912 (cioè fino alla traduzione tedesca di quest'opera). Nelle successive ristampe italiane (col titolo di *Saggio sullo Hegel*) il Croce ha soppresso la bibliografia. Non ne conosco altre più recenti, egualmente compiute; di molti saggi parziali farò menzione in seguito. Ma sarebbe desiderabile che qualche studioso si accingesse a un lavoro organico, perché dal 1912 ad oggi la letteratura hegeliana si è arricchita di un numero grandissimo di studi monografici.

Nella presente *Nota* citerò distintamente le opere generali su Hegel e gli scritti più specializzati.

C. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, Berlin, 1842; — K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844; — id., *Apologie Hegels gegen Haym*, Berlin, 1858; — Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857 (2ª ediz., Leipzig, 1927); — A. Vera, *Le Hégélianisme et la philosophie*, Paris, 1883; — B. Spaventa, *Logica e Metafisica* (ed. Gentile, Bari, 1911); — id., *Da Socrate a Hegel*, Bari, 1905; — J. H. Stirling, *The secret of Hegel*, London, 1865; — J. Erdmann, *Hegel* (Allgem. deutsche Biographie, Bd. 11), 1880; — E. Caird, *Hegel*, London, 1883 (tr. ital., Palermo); — J. Mc Taggart, *Studies in hegelian Dialectik*, Cambridge, 1896 — id., *A Commentary on Hegel's Logik*, London, 1912; — K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 Bde, Heidelberg, 1901; — B. Croce, *Saggio sullo Hegel* cit.; — G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1923; — P. Rocques, *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1912; — Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*, II, München, 1912; — R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921, 1924; — A. Brunswig, *Hegel*, München, 1922; — W. T. Stage, *The philosophy of Hegel: a systematic exposition*, London, 1924; — B. Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie*, Leipzig, 1927; — N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II, *Hegel*, Berlin und Leipzig, 1929; — H. Glockner, *Hegel*, Stuttgart, I, 1929, II, 1940 — Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, I, 1929, II, 1938; — P. Martinetti, *Hegel*, Milano, 1943; — E. de Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, 1943. — Per le storie generali della filosofia (Royce, Cassirer, Windelband, Bréhier, Lamanna, ecc.), rinvio alla bibliografia dei volumi precedenti di questa storia, *Da Vico a Kant* e *L'età del Romanticismo*, dove si possono trovare molte citazioni di opere che indirettamente o parzialmente interessano la filosofia hegeliana e l'ambiente in cui questa si è formata.

Studi speciali: F. Lassalle, *Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik*, 1859 (Leipzig, 1927[2]); — Lévy Brühl, *La théorie de l'État dans Hegel* (« Séances et travaux de l'Acad. des Sciences mor. et politiques », 1889, vol. XXXII); — G. Noël, *La logique de Hegel*, Paris, 1897; — W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, 1905 (ristamp. in *Gesam. Schriften*, Bd. IV, Leipzig, 1921); — J. Baillie, *The origin and significance of Hegel's Logik*, London, 1901; — Purpus, *Die Dialectik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nürnberg, 1905; — id., *Zur Dialectik des Bewusstsein nach Hegel*, 1908; — R. Berthelot, *Évolutionnisme et platonisme*, Paris, 1908; — Dreyer, *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Berlin, 1908; — L. Sehring, *Hegel, sein Leben und sein Wirken*, Berlin, 1908; — G. Lasson, *Beiträge zur Hegelforschung*, Berlin, 1909; — Fr. Brunstädt, *Untersuchungen zu Hegels Geschichtstheorie*, Berlin, 1909; — J. G. Hibben, *La logica di Hegel* (tr. Renzi), Torino, 1910; — F. Enriques, *La metafisica di Hegel* (« Rivista di filosofia », 1910); — G. W. Cunningham, *Thought and reality in Hegel's System*, New York, 1910; — A. Moni, *La dialettica positiva, ossia il concetto del divenire*, Teramo, 1910; — S. Brie, *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*, Berlin, 1910; — J. Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus*, Leipzig, 1910; — A. Phalen, *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie*, Upsala, 1912; — H. Scholz, *Hegels erstes System* (« Preuss. Monatshefte », 1916); — R. W. Wilcocks, *Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie*, Halle, 1917; — S. Marck, *Kant und Hegel*, Tübingen, 1917; — H. Heimsoeth, *Hegel; ein Wort der Erinnerung*, Erfurt, 1920; — V. Fazio Allmayer, *La teoria della libertà nella filosofia di Hegel*, Catania, 1920; — F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 voll., Oldenburg, 1920; — F. Bulow, *Die Entwicklung der hegelschen Sozialphilosophie*, Leipzig, 1920; — H. A. Reyburn, *The ethical theory of Hegel*, Oxford, 1921; — K. Leese,

Hegels Geschichtsphilosophie, Berlin, 1922; — A VALENSIN, *L'histoire de la philosophie d'après Hegel*, Paris, 1923; — N. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel*, Erfurt, 1923; — H. GLOCKNER, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tübingen, 1924; — P. BARTH, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Leipzig, 1925²; — V. BASCH, *La doctrine politique des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris, 1927; — H. LEVY, *Die Hegelrenaissance* (Vortrag 30 der Kantgesellschaft, Berlin, 1927); — H. WENKE, *Hegels Theorie des objektiven Geist*, Halle, 1927; — J. LÖWENSTEIN, *Hegels Staatsidee, ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss im XIX Jahrh.*, Berlin, 1927; — E. SIMON, *Ranke und Hegel*, München-Berlin, 1928; — H. FISCHER, *Hegels Methode in ihr ideengeschichtlichen Notwendigkeit*, München, 1928; — SCHILLING-WOLNY, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit*, I, München, 1929; — J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929; — W. MOOG, *Hegel und die hegelsche Schule*, München, 1930; — E. DE NEGRI, *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze, 1930; — G. DELLA VOLPE, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana*: I, *Hegel romantico e mistico*, Firenze, 1929.

In occasione del centenario della morte vi sono stati tre congressi hegeliani: *Verhandlungen der ersten, zweiten, dritten Hegelskongress*, Tübingen, 1931, 1932, 1933.

Molte riviste filosofiche hanno, nella stessa occasione, dedicato numeri speciali a Hegel. Tra esse: « Kantstudien » (che contiene, tra l'altro, un'ampia rassegna della Hegelliteratur); « Logos » (*Hegelheft*, Bd. XX, 2, 1931: J. HOFFMEISTER, *Hegels erster Entwurf einer Philosophie des subjektiven Geistes*; — H. GLOCKNER, *Hegelrenaiss. und Neuhegelianismus*; — K. LORENZ, *Hegels Dialektik des Willens*; — R. KRONER, *System der Geschichte bei Hegel*; — K. NADLER, *Hamann und Hegel*); — « Revue philosophique » (con articoli di V. BASCH, *De la philosophie politique de Hegel*; — A. KOYRÉ, *Note sur le lan-*

gage et la terminologie hégélienne, ecc.); — « Revue de Métaphysique et de Morale » (CROCE, *Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne*; — N. HARTMANN, *Hegel et la dialectique du réel*; — BERTHELOT, *Goethe et Hegel*; — E. VERMEIL, *La pensée politique de Hegel*); — « Rivista di filosofia » (P. MARTINETTI, *Il metodo dialettico*; — G. SOLARI, *Il concetto della società civile in Hegel*; — A. BANFI, *La filosofia della religione in Hegel*; — C. GORETTI, *Saggio politico sulla costituzione del Würtenberg*; — G. GRASSELLI, *La personalità di Hegel*); — « Rivista di filosofia neoscolast. » (C. MAZZANTINI, *Lo Hegelismo in Italia*; — A. FOREST, *L'Hégélianisme en France*; — E. PRZYWARA, *Der Hegelianismus in Deutschland*; — LESLIE J. WALKER, *Hegelianism in Great Britain*; — J. H. RYAN, *Hegelianism in America*; — L. GANCIKOFF, *L'Hegelismo in Russia*; — J. ENCERT, *Die Grundprobleme des philosophischen Denkens und Hegel*; — G. GONELLA, *I dualismi nella dottrina etico-giuridica di Hegel*; — V. LA VIA, *L'autocritica dell' idealismo*).

Più recentemente, nel 1942 un numero speciale della rivista « Studi filosofici » diretta da A. Banfi è stato dedicato a Hegel (con art. di A. BANFI, *La contemporaneità di Hegel*; — F. ALDERISIO, *Rassegna della letteratura italiana più recente su Hegel*; — E. PACI, *Fenomenologia e metafisica nel pensiero di Hegel*; — K. NADLER, *Problemi dell' indagine e dell' interpretazione hegeliana*).

Dopo il 1931, la letteratura hegeliana si è immensamente accresciuta. Oltre le opere maggiori già citate nella letteratura generale, ricorderò qui: K. NADLER, *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradox des Christentums*, Leipzig, 1931; — J. SCHWARZ, *Die antropologische Metaphysik des jungen Hegel*, Hildesheim, 1931; — M. BUSSE, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin, 1931; — CH. ANDLER, *Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l'Esprit* (« Rev. de Métaph. », 1931); — C. LINK, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten*

von Hegels Phänomenologie des Geistes, Regensburg, 1931; — J. HOFFMEISTER, *Hölderlin und Hegel*, Tübingen, 1931; — G. BOEHM, *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin*, Hamburg, 1932; — J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig, 1932; — TH. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Bonn, 1932-35; — J. HYPPOLITE, *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne de Jena* (« Rev. de Métaph. et de Mor. », 1936); — GUZZO, *Idealismo e Cristian.*, I, Napoli, 1936; — H. BRINCKMANN, *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik*, Augsburg, 1936; — P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, Napoli, 1938; — J. SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt a. M., 1930; — L. PELLOUX, *La logica di Hegel*, Milano, 1938; — J. HYPPOLITE, *La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel* (« Rev. philosophique », 1939); — H. GLOCKNER, *Hegels Kritik des Christentums* (« Zeitschrift für deutsche Kulturphil. », Tübingen, 1938-39); — LÉNINE, *Cahiers sur la dialectique de Hegel* (tr. fr. H. Lefébre e N. Guterman), Paris, 1938; — A. PASTORE, *Ripensamento logico del principio della dialettica hegeliana* (« Archivio di filosofia », 1938); — S. CONTRI, *La genesi fenomenologica della logica hegeliana*, Bologna, 1938; — E. SPRANGER, *Hegel und Sokrates*, Berlin, 1938; — G. E. MÜLLER, *Hegel in America* (« Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie », Tübingen, 1939); — J. MAIER, *On Hegel's Critique of Kant*, New York, 1939; — U. BERSTEIN, *Hegel's Lutheran Background* (« The Review of Relig. », New York, 1939); — O. LEE, *Method and System in Hegel* (« The philosoph. Review », New York, 1939); — T. M. KNOX, *Hegel and Prussianism* (« Philosophy », London, 1940); su di esso E. F. CARRIT, *Hegel and Prussianism* (*ibid.*, 1940); — S. VANNI ROVIGHI, *La concezione hegeliana della storia*, Milano, 1942; — N. PETRUZZELLIS, *L'estetica dell' Idealismo*, Padova, 1942; — A. ALIOTTA, *L'Estetica di Kant e degli idea-*

listi romantici, Roma, 1942; — C. L. CORSI, *Studio su Hegel*, Faenza, 1942; — G. DELLA VOLPE, *Critica dei principii logici*, Messina, 1942; — E. MASI, *Il valore razionale della storia in Hegel* (« Riv. di filos. neoscolastica », 1943); — TH. HAERING, *Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, Tübingen, 1943; — B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Bari, 1945; — H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945; — F. GRÉGOIRE, *Hegel et l'universelle contradiction* (« Rev. philosophique de Louvain », 1946); — J. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern, 1946; — J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946; — W. H. WALSCH, *Hegel and intellectual Intuition* (« Mind », 1946); — C. ANTONI, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, 1946; — M. CIARDO, *Le quattro epoche dello storicismo (Vico, Kant, Hegel, Croce)*, Bari, 1947; — B. CROCE, *L'ortodossia hegeliana di Marx* (Quaderno 8° della Critica, 1947).

INDICE DEI NOMI

INDICE

OPERE DELLO STESSO AUTORE

Storia della filosofia:

I. *La filosofia greca*, 2 voll., 1950[7].
II. *La filosofia del Cristianesimo*, 3 voll., 1950[5].
III *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, 2 voll., 1950[5].
IV. *L'età cartesiana*, 1958 [5].
V. *L'età dell'Illuminismo*, 2 voll., 1950 [4].
VI. *Da Vico a Kant*, 1952 [4].
VII. *L'età del Romanticismo*, 1957[4].
VIII. *Hegel*, 1958[3].
IX. *La filosofia contemporanea*, 1951 [6].
X. *Filosofi del Novecento*, 1958 [5].

L'esistenzialismo, 1954 [5].
Sommario di storia della filosofia antica, medievale e moderna, 1952[12]
Sommario di storia della filosofia italiana, Principato, 1925.
La scienza come esperienza assoluta, 1912.
Problemi della conoscenza e della moralità, Principato, 1926 [2].
Il pensiero politico meridionale nei secc. XVIII e XIX, 1954 [3].
Storia del liberalismo europeo, 1949[5].
L'Impero britannico, Vallecchi, 1921.
Il ritorno alla ragione, 1946.

Edizioni scolastiche

Cartesio, *Il discorso sul metodo*, Vallecchi, 1938[2].
Kant, *Il principio della moralità*, Principato, 1934[2].
— *Pensiero ed esperienza*, 1956 [3].
— *Principi di estetica*, 1948 [2].
Leibniz, *La monadologia*, 1957 [4].
Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, 1956 [5].
G. de Ruggiero-F. Canfora, *Breve storia della filosofia*, 3 voll., 1955.